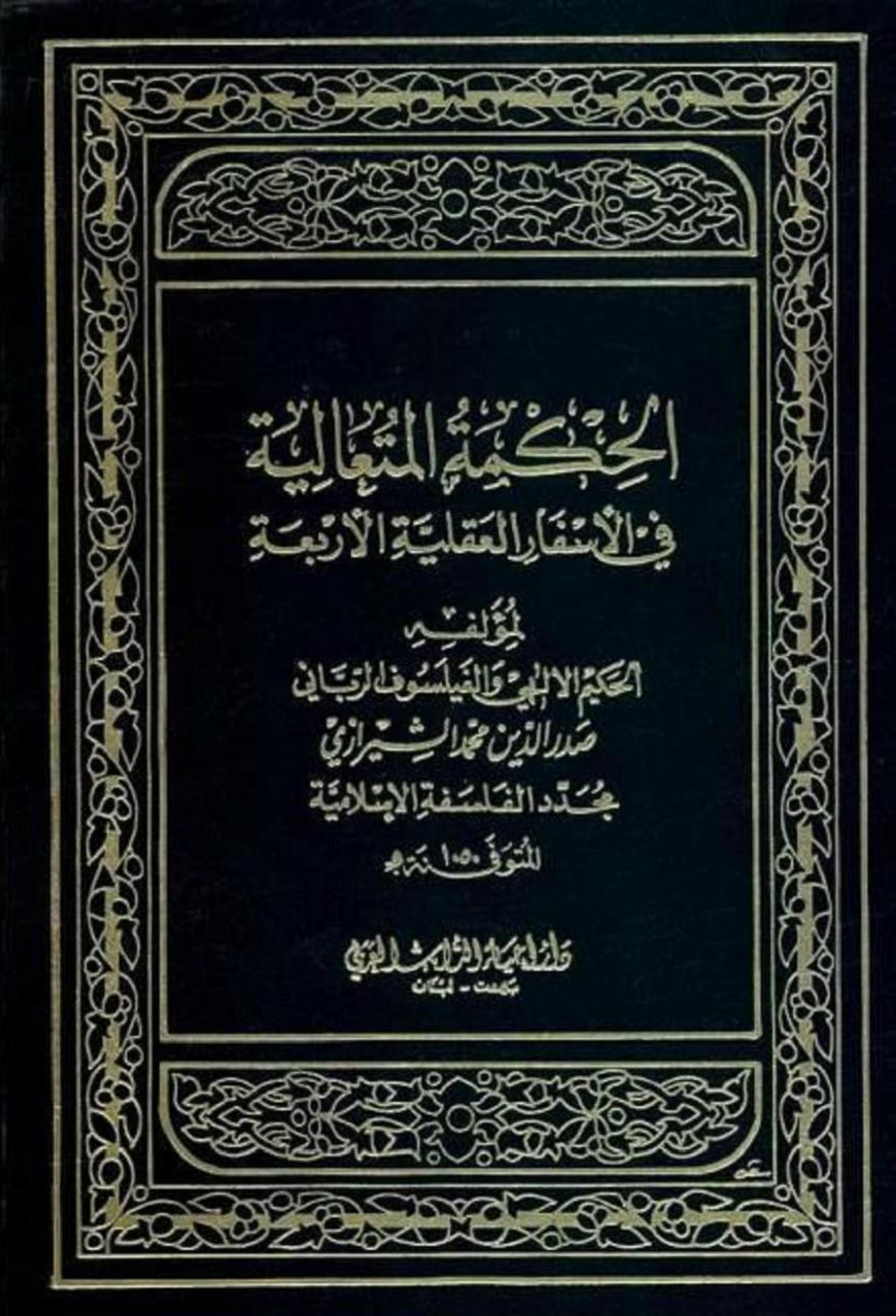


الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة
لمؤلفه
الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الإسلامية
المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ
دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

الحِكمةُ المتعالِيةُ
في الأسفارِ العقليّةِ الأربعةِ

لِمؤلّفِهِ

الحكيم الالهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدّد الفلسفةِ الاسلاميّة
المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ

الجزء الثاني ✵ من السفر الثاني

الطبعة الرابعة
١٤١٠هـ - ١٩٩٠م

دار احياء التراث العربي
بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

واما المطالب

فالمطلب الاول فى احكام الجواهر وفيهافنون :

الفن الاول فى تجوهر الاجسام الطبيعية و فيه مقدمة و عدة و فصول :

اماالمقدمة : ففى مهية الجسم الطبيعى .

اعلم انك لما علمت فى اوائل هذا السفر، ان حقايق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التى هى صور الاكوان و هويات الاعيان وان المهيات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية ويعرض لها العموم و الاشتراك فى العقل ومعنى وجودها فى الخارج صدقها على الوجودات وهى فى حد نفسها لا موجودة ولا معدومة ولا كلية ولاجزئية .

ومعنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البديهى لا بقيام فرد حقيقى من الوجود بها لاستحالة ذلك كما علمت مراراً و بالجملة الوجود هو بنفسه موجود فى الخارج و يكون متقدما ومتأخراً و علة ومعلولا و كل علة فهى فى رتبة الوجود اشرف و اقوى و اشد واعلى من معلولها و كل معلول فهو فى رتبة الكون اخس وادون و انزل من علته حتى ينتهى سلسلة الوجود فى جانب العلية الى مرتبة من الجلالة والرفعة والقوة يحيط بجميع المراتب والنشئات ولايغيب عن وجوده شيء من الموجودات ولايعزب عن علمه الذى هو ذاته ذرة فى الارض والسموات وكذا ينتهى فى جانب المعلولية وجهة القصور الى حيث لاحضور لذاته عند ذاته بل تغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الامتدادى ، ذوالابعاد المكانية و الزمانية وليس له من الجمعية والتحصل الوجودى قدر مالاينطوى وجوده فى عدمه ولايندمج حضوره فى غيبته ولا يتشابك وحدته فى قوة كثرته و هو كالجسم فان كل بعض مفروض منه غايب عن بعض آخر وكذا حكم بعض لبعض بالقياس الى بعض بعضه الاخر وهكذا

فالكل غايب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود في الذوات الجوهرية و لابد ان تصل نوبة الوجود لان كل وجود هو مبدء اثر واثره ايضاً نحو من الوجود انقص منه و هكذا فلولم ينته سلسلة الوجود الى شيء يكون حيثية وجوده متضمنا لحيثية عدمه، يلزم عدم الوقوف الى حد فلا يوجد الهيولى التي هي محض القوة و الامكان لكن لابد من وجودها كما ستعلم وهذا اعني الصورة الجسمية وان كان امراً ظلمانيا الا انه من مراتب نور الوجود فلولم تنته نوبة الوجود اليه لكان عدمه شرا و عدم ايجاده بخلا وامساكا من مبدعه و هو غير جايز على المبدء الفياض المقدس عن النقص و الامكان على مقتضى البرهان ولان عدم فيضان هذا الجوهر الظلماني يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهين الدالة على تناهي المترتبات في الوجود ترتبا ذاتيا عليا و معلوليا فينسد بذلك باب الرحمة والاجادة عن افادة الكائنات الزمانية المتعاقبة سيما النفوس الانسانية الواقعة في سلسلة المعدات و العائدات و ايضاً لولم ينته سلسلة الايجاد الى الجوهر الجسماني لزم ان ينحصر الممكنات في العقول فان ماسوى العقول كالنفوس والطبايع والصور والاعراض كالكم والكيف والاين والمتى وغيرها لا يمكن وجودها الامع الجسم او بالجسم فهذه الوجوه و غيرها من القوانين الحكمية تدل دلالة عقلية على تحقق الممتدات الجوهرية في الوجود مع قطع النظر عن ما يوجبه الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح والنهايات حامل للكيفيات المحسوسة فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذي من مقولة الجوهر وقد يطلق بالاشتراك على معنى آخر من مقولة الكم كما ستقف على الفرق بينهما ، و قد عرفوا الجسم بالمعنى الاول بحسب شرح اسمه بانه الجوهر القابل لفرض الابعاد الثلثة .

و نقل عن الشيخ انه متردد في ان هذا التعريف للجسم حد اورسم له .

وابطل الفخر الرازي كونه حدا بان الجوهر لايصلح جنسا للجسم ولاقابلية الابعاد فصلا له .

اما الاول : فلوجوه سبق ذكرها في كلامه من كون الجوهر معناه الموجود لافي موضوع والوجود لايصلح للدخول في المهيات فلايكون جزءاً لانواع الجوهر و «لا في موضوع » امر سلبي والسلوب خارجة عن الحقايق الموجودة و ايضاً لوكان الجوهر جنسا لاحتاج الى فصل و فصله ان كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض و ان كان جوهراً احتيج الى فصل آخر (١) ويعود الكلام اليه فيتسلسل .

و اما الثاني : فلان معنى القابلية و امكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امور نسبية لاتحقق لها في الخارج و الالقام بمحل قابل لها ضرورة انها من المعاني العرضية فيحتاج الى قابلية اخرى و يعود الكلام الى قابلية القابلية فيلزم التسلسل في المترتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية سابقة عليها و مثله باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة امر محصور بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل .

والجواب اما عن الاول: فلما عرفت فيما مر فانه و اكثر الناس زعموا ان قولهم الموجود لافي موضوع حد للجوهر وفهموا منه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع و عليه يبتني اعتراضاتهم على جنسية الجوهر و لم يعلموا ان لاحد للاجناس العالية لكونها بسيطة و لاحد لبسيط فما ذكر في تعريف الجواهر خواص ولوازم يصلح رسما لو عدم جنسية رسم الشيء لايوجب عدم جنسيته .

واما عن الثاني: فقد ذكر العلامة الطوسي في شرح الاشارات ان الفصل ليس قابلية الابعاد لانها لاتحمل على الجسم بل الفصل هو القابل المحمول وهو ليس بشيء ، فان المراد من الالفاظ المشتقة المذكورة في التعاريف هي مفهوماتها البسيطة وحينئذ الفرق بينها و بين

١ـ لايخفى عليك ان احتياج الجنس الى الفصل انمايكون لابهامه وان احتياج النوع اليه لاشتراك الجنس بينه وبين ساير الانواع التي تشاركه في ذلك الجنس ليتميز عنها والفصل لماكان متحصلا بنفسه متميزاً عن ساير فصول الجنس و انواعه بذاته فلا حاجة له الى فصل آخر وانما يحتاج اليه لوكان الجنس جنساً بالقياس اليه ايضاً وليس كذلك لان الجنس عرض عام بالقياس الى الفصل ولانه لوكان الجنس جنساً للفصل ....

مباديها الاشتقاقية بمجرد الاعتبار فان مفهوم الابيض بما هو ابيض بسيط كالبياض والفرق بينهما بانه ان اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء فهو عرض غير محمول وان اخذ ماهو من ذلك بلا شرط غيره كان عرضيا محمولا وكذا الحكم في جزء الحد كالناطق من جهة كونه جزءاً غير محمول بالاعتبار الاول وفصلا محمولا بالاعتبار الثاني كما هو التحقيق فالفرق بالوجود والعدم بين المشتق ومبدئه غير سديد .

بل الحرى بالجواب ان يقال: ليس المراد من الفصول المذكورة في اكثر الحدود بل هي ملزوماتها التي لا يمكن التعبير عنها الا بتلك اللوازم كالناطق المذكور في تحديد الانسان فان المراد قوة النطق وكونه بحيث ينشأ منه ادراك الكليات لا نفس هذا الادراك الذي من قبيل الاضافات ضرورة ان المضاف غير داخل فيما هو تحت مقولة الجوهر بالذات فهذه العنوانات المذكورة اقيمت مقام الفصول والمراد منها ملزوماتها .

و يؤيد هذا ماذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفا اذا اخذ الحس في الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على ماهو الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس دراكة متحركة بالاراده وليست هوية نفس الحيوان ان يحس ولا هويته ان يتخيل ولا هويته ان يتحرك بالارادة بل هو مبدء لجميع ذلك انتهى .

و لعل من حد الجسم بانه الطويل العريض العميق اراد به نحو ماذكرناه لان هذه المعاني مما يثبت عرضيتها كما مر فان الجسمية قد تنفك عنها في مطلق الوجود اما انفكاكها عن الخط مطلقا ففي الوجود الخارجي والذهني جميعا واما عن السطح المستوى فكذلك مثل الكرة والحلقة المفرغة واشباههما .

واما عن المستقيم والمستوى منهما جميعا فكالعدسي والاهليلجي واما عن المستدير منهما فكذلك مثل المكعبات .

واما عن الجميع فذلك وان لم يتحقق في الوجود لكن مما يمكن تحققه في الوهم والعقل لان التناهي ليس من لوازم مهية الجسم فان من تصور جسما غير متناه

لم يتصور جسما لاجسما بل تصور جسما وشيئا آخر و هو كونه غير متنه الى سطح فمن تصور في خياله جسما منبسطا في الجهات الثلث من غير ان يتصور او يعتبر معه تناهيه فقد ادرك وتصور جسما ولم يعوزه شيء من تصور حقيقة الجسم وان لم يدرك تناهيه .

و من تصور جسما غير متناه لم يخطأ في التصور بل انما اخطأ في التصديق كمن قال ان الجسم عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطأ فيهما لكنه اخطأ في التركيب الايجابي فلو كان التناهي مقوما لحقيقة الجسم لم يكن الانسان عند الفرض المذكور متصوراً لحقيقة الجسم مع انه قد تصورها ، هذا خلف .

واما مغايرة الجسم بهذا المعنى للجسم التعليمي الذي هو من باب الكم فلما سيأتي من الدليل اذ لا انفكاك بينهما في شيء من الوجودين حتى يثبت عرضيتهما بالانفكاك فقد ثبت انه لا يجوز تحديد الجسم بهذا الابعاد و لا بقبوله اياها بالفعل .

بحث و تحقيق

وربما احتج القائل بصحة تعريف الجسم بهذه الابعاد بان الجسم لايخلوعن صحة فرض الابعاد والخطوط و هذه الخطوط المفروضة اما ان تكون مفروضة في اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلا بالفعل في الجسم و الالم تكن مفروضة فيه بل في معنى آخر غير الاتصال و المتصل بنفسه هيولى كان اوغيرها فلابدان يكون ذلك متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض الابعاد فيه و الا لما كان الفرض صحيحا ضرورة ان مالااتصال لهولا بعدفيه لايمكن فرض الابعادفيه .

فاذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال فوجب كونه موجوداً قبل الفرض والا كان الفرض مستحيلا فيه والمقدر خلافه و اذا كانت صحة الفرض موقوفة على وجود الاتصال فاستحال ان يكون وجود الاتصال موقوفا

على صحة الفرض ولا ان يكون معها والا لزم توقف الشيء على نفسه اما بمرتبة او بمرتبتين وهو محال فثبت ان الاتصالات في الجهات الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط لازمة للجسم غير منفكة

والجواب : ان للجسم اتصالا واحداً في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط المتقاطعة ، فان كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الابعاد هذا فهو صحيح لكنه بنعت الوحدة هو الجسم وان عنيتم ان في الجسم جهات متباينة موجودة بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك بوجهين :

احدهما انه لو كان عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة الانقراض لكان الجهات غير متناهية كما ان الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية .

وثانيهما : ان الجهة ليست الا منتهى الاشارة كما ستعرف ولا يتعين الجهات الخطية الا بوجود الخطوط ولولاها لما كن لتلك الجهات من حيث انها تلك الجهات حصول بالفعل فحق انه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي عرض له الان ان حكم عليه بانه هذه الجهة اوفي هذه الجهة . وليس بحق انه وجد قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض لما كانت هذه الجهة هذه الجهة ، كما انه اذا حدث خط في سطح فانه لم يكن هذا الخط ، وجوداً قبل حدوث هذا الخط ، وان كان الاتصال الذي وجد فيه الان هذا الخط موجوداً قبل هذا الخط .

ثم لقائل ان يقول الاتصالات البعدية اذا كانت موجودة في الجسم بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا موجودة بالقوة فان الجسم (١) في اتصاله وانفصاله بالقوة وما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل ، هذا خلف .

١- اللازم مما ذكر ان الجسم ليس بمتصل في نفسه بالاتصالات البعدية ولا بمنفصل في نفسه بالانفصالات التي بازائها ولا يلزم منه نفي الاتصال مطلقا ولا نفي الانفصال كذلك عن الجسم والثاني هو المحذور لا الاول فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور فتدبر .

(اسماعيل ره)

والجواب عنه ان الاتصال بالمعنى الحقيقي الغير النسبي لفظ مشترك في الصناعة بين الخطوط والمقادير وبين الصورة الاتصالية كما سيتضح لك .

فنقول : الاتصالات الخطية موجودة في الجسم بالقوة فاما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالفعل لانه صورة مقومة لمهية الجسم المطلق ، فقد تقرر ان قابل الابعاد ليس معناه القبول الاضافي المتاخر عن وجود القابل والمقبول ولاما يوجد فيه الابعاد بالفعل والالم يكن الكرة جسما بل المراد به هذا القبول كما علمت ، وعلمت نظيره في تعريف الجوهر بالموجود الذى سلب عنه الموضوع .

طريقة اخرى

ان رهطا من المتاخرين لما تعسر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذى مر بيانه غيروا القول الموروث من القدماء الى قولهم هو الجوهر الطويل العريض العميق.

وفيه ان كل واحد من هذه الالفاظ مشترك بين معان مختلفة فالطول يطلق تارة للخط كيف كان كما وقع في كتاب اقليدس ولاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقداراً ولاعظم الابعاد المتقاطعة خطا كانت اوغيره وللبعد المفروض اولا وللبعد المفروض بين راس الحيوان ومقابله من القدم او الذنب وللبعد المفروض بين السماء والارض وكذا العرض يطلق على السطح نفسه ولانقص البعدين مقداراً وللبعد المفروض ثانيا وللبعد الواصل بين اليمين واليسار وكذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانة ولثالث البعدين المفروضين طولا وعرضا اذا كان متقاطعا لهما، ولما يؤخذ ابتدائه من فوق حتى انه يسمى الماخوذ عكسه سمكا، وقد يطلق على الجسم نفسه .

وليس من شرط الجسم كما علمت ان يكون فيه خط اوخطوط كالكرة الغير المتحركة ولاان يكون الجسمية مما يستدعي ان يكون ذا سطح وان لم ينفك عنه في الوجود ولاايضا يجب ان يكون ذاسطوح اوخطوط كثيرة بل ربما كان كالكرة والبيضي والشلجمي

ولان السطوح والابعاد التى وقعت فى الجسم ممايجب ان تكون متفاضلة بل ربما يكون كالمكعب ثم جسمية المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى اذا زالت زالت الجسمية بزوالها وكذا جسمية الاجسام ليست بانها واقعة بين السماء والارض اوفى جوف المحدد حتى تعرض له الجهات و ان لم يكن بد من ان يكون الجسم اما محدداً اوفي محدد .

فظهر من هذا ان وجود الابعاد الثلثة الموجودة بالفعل باحد من المعانى المذكورة مما ليس مقوما للجسم ولا لازماً من لوازم مهيته و لا من لوازم وجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا ينفك شيء من الاجسام الموجودة عن تلك الابعاد بشيء من الوجوه المفهومة منها بل يجب الرجوع فى تاويل هذا الرسم الى ما وقع التحقيق اولا فى التعريف السابق فيقال معنى هذا الرسم ان الجسم هو جوهر يمكنك ان توقع او تفرض فيه خطا كيف ما وقع اولا فيسمى طولا، و خطا آخر مقاطعا له على نقطة من النقاط الموجودة او المفروضة تقاطعا على زوايا قوائم فيسمى هذا الثانى عرضا وخطا ثالثا مقاطعا لهذين على القوائم فى النقطة المفروضة فى التقاطع الاول حتى يكون موضع التقاطع القائمى للخطوط الثلثة نقطة واحدة . واستحال وجود بعد آخر عمودى على نقطة واحدة غير الثلثة الموصوفة .

فالمراد مما ذكر فى تعريف الجسم بانه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحيثية التى مر وصفها و مر ذكر نظائرها و اشباهها ثم سائر الابعاد و السطوح و التعليمات الموجودة او الموهونة فى الجسم ليست داخلة فى تجوهر الجسم بل هى اعراض خارجة لازمة او مفارقة من توابع الجسم و لواحقه كما ستعلم و لفظ الاتصال مما يطلق تارة على صورة الجسم وتارة على المقادير التعليمية وغير التعليمية بحسب الاشتراك كما سنفصله ان شاء الله تعالى .

تتمة استبصارية

قد علمت ان معنى كون الجسم طويلا عريضا عميقا عند ما ذكرت عنوانا له وتعريفا بها اياه هو كونه بالصفة المذكورة ولمالم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ ترى المتاخرين عدلوا عنه وذكروا في تعريف الجسم انه هو الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على الزوايا القوائم فزادوا قيوداً ثلثة هي الامكان والفرض و كون الابعاد على وجه القيام العمودى .

اما قيد الامكان فلما عرفت ان وجود الابعاد ليس واجبا في الجسم لانها ليست مقومة لمهيته ولا لازمة لوجوده فلولم يقيد بالامكان فهم منه الفعلية المطلقة التي هي ادنى مراتب مايغاير الامكان فلم يصدق التعريف على الجسم الذى لم يوجد فيه الابعاد ولوفي وقت من الاوقات فاذا قيد بهدخل فيه ذلك الجسم فكل جسم وان خلاعن وجود هذه الابعاد لكن لم يخلوعن امكانها .

و نقل صاحب المباحث المشرقية عن الشيخ الرئيس قدس سره ان هذا الامكان هو الامكان العام ليتناول مايكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كمافي الافلاك وما تكون حاصلة لاعلى طريق الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية ومالايكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة ، فانا لوحملنا هذا الامكان على الامكان المقارن للعدم لكان الطعن متوجها بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم اوجزء رسمه فالجسم الذى قدفرض فيه بعض هذه الابعاد او ثلثها بالفعل فقدبطل جزء حده اورسمه لان القوة لاتبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما انتهى وفيه بحث :

اما اولا: فلان فرض الابعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع القائمي يمكن على انحاء شتى ووجوه غير متناهية كلما خرج منها الى الفعل بقي بعد في القوة وجوه غير متناهية منها حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهية فكل نقطة من

النقاط الغير المتناهية المفروضة فى الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع ابعاد ثلثة فى الجسم بالصفة المذكورة فلو حمل الامكان المذكور على القوة الاستعدادية المقارنة لعدم ماهى استعداد له لم يلزم من وجود الابعاد الثلاثة على الصفة المذكورة بطلان مطلق الاستعداد، بل بطلان استعداد مطلق الابعاد الثلاثة او بعضها وهو ايضا استعداد خاص لايوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد اذ الامكان بهذا المعنى صفة وجودية ليس معنى سلبيا هو سلب ضرورة ما الجانب او الجانبين كما سلف بيانه .

فبطلان فرد ما منه لايستلزم بطلان طبيعته بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبى المساوق لتحقق طبيعة ما هو سلب له فانه يوجب بطلان طبيعة ذلك السلب اولا ترى ان طبيعة رفع حركة ما فى هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركة ولكن طبيعة الحركة لايرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الافرادلها ، وذلك لان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما منها وارتفاعها بارتفاع جميع افرادها .

واما ثانيا فلان الامكان المذكور فى هذا التعريف على الوجه الذى قرره الرئيس فى الهيات الشفاء حيث قال «يمكنك ان تفرض فيه» ليس وصفا للجسم حتى يبطل بوجود ماهو قوة عليه بل هو وصف بحال متعلقه فانه وصف للفارض فبعد تسلم ان هذا الامكان اذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل طبيعته بوجود فرد ما من طبيعة ماهو امكان له وقوة عليه يلزم ان يبطل صفة الامكان من الفارض بتحقق الفرض فيه لا بتحقق البعد فى الجسم

واما ثالثاً فبعد تسليم ان الامكان المذكور فى تعريف الجسم وصف للجسم ولا بد ان ينعدم بثبوت ماهو امكان له باى وجه كان ، فهو انما يلزم ان ينعدم بوجود فرض الابعاد لا بوجود نفسها واين احدهما من الاخر على ان معنى الامكان غير منحصر فى مفهوم الامكان العام والاستعدادى بل له معنى آخر يجوز ان يراد ههنا وهو الامكان الوقوعى بحسب نفس الامر اعم من ان يكون معه استعداد ام لا ، فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك ، فظهر فائدة قيد الفرض ايضاً وهو لايغنى عن قيد الامكان اذ ربما

لا يتحقق بالفعل ولا وقتاً ما في جسم من الاجسام فيلزم حينئذ ان يبطل جسميته لعدم ذلك الفرض وهو مستحيل وليس المراد منه نحو الفروض التقديرية التي قد تجرى في المستحيلات بل التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات فلا يختل طرده بالجواهر المجردة واما تقييد الابعاد على النحو المذكور فلاخراج السطوح فانها مما يمكن فيها الخطوط الكثيرة المتقاطعة لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها الا بين خطين لا اكثر منهما.

وذلك لانه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح ولم يبرهن على انها لا يمكن ان يكون الا اعراضا والتعريف الاسمي لامر يختلف الناس في نحو وجوده لابد و ان يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوي في معنى واحد بينهم والا لجاز ان يكتفوا في تعريف الجسم ببعد واحد فان الجوهر الممتد منحصر في الجسم لكن العلم بهذا الانحصار انما يحصل بعد اقامة البرهان على نحو وجوده وهو مطلب ما الحقيقية .

فذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور ، اما احتراز عما ذهب اليه بعض المعتزلة من تالف الاجسام عن السطوح الجوهرية واما ايفاء بتمام تصوير مهية الجسم و اشعار بان المعتبر في جسمية الجسم قبوله للابعاد على الوجه المذكور و ان كان قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فقد وضح هيهنا ايضا ان جسمية المكعب وغيره ليس بحسب ما وجد فيها من الابعاد حتى تبطل الجسمية ببطلانها و لا بحسب امكان وقوع ابعاد مخصوصة شخصية على الوجه ، المذكور حتى يبطل ذلك الامكان بتحققها ويبطل ببطلانها الجسمية بل المعتبر في الرسم او المأخوذ في الحد كون الجسم بحيث يمكن لاحد ان يفرض في داخل ثخنه بعداً وبعداً آخر عموداً عليه و بعداً ثالثا عموداً عليهما وهذا المعنى لاينفك عن الجسم ابداً سواء وجدت فيه الابعاد ام لا وسواء وجد الفارض ام لا و سواء تحقق منه الفرض ام لا .

عقد و حل

وربما قال قائل : ان هذا الرسم غير صحيح بوجوه :

اما اولا : فلصدقه على الهيولى الاولى لانها جوهر يقبل الابعاد وان كان بواسطة الصور الجسمية فان صحة فرض الابعاد بالواسطة اخص من صحة فرض الابعاد مطلقا و متى تحقق الخاص تحقق العام بالضرورة .

واما ثانيا: فلان الوهم مما يصح فيه فرض الابعاد الثلثة كذلك المقادير الموجودة فيه والتعليميات مع ان الوهم ليس جسما طبيعيا .

واما ثالثا: فلان الصحة والامكان و نظائرهما امور عدمية و اوصاف لاثبوت لها في العين والتعريف، بالعدميات لو جاز لجاز في البسائط التي لاسبيل الى معرفتها الا باللوازم واما الجسم فمهيةمر كبة لوقوعها تحت جنس الجوهر فلها فصل يتر كب هي منه ومن الجنس ولتر كبها من الهيولى والصورة والتر كيب في الوجود يستلزم التر كيب في المهية

فيقال في الجواب اما عن الوجه الاول فلان الابعاد اعراض قائمة بالجسم لانه موضوع لها و ليس للهيولى الاولى وجود في ذاتها مستقل حتى يقبل شيئا شأنه ان لايكون عارضا لامر الابعد تمام تحصل ذلك الامر الذي يقبله ، سواء كان بواسطة او بدون واسطة بل لايمكن لها في ذاتها الا قبول مايكملها و يحصلها موجوداً بالفعل و تقومها مهية نوعية خارجية .

نعم لو اريد بالواسطة الواسطة في العروض بازاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطة في الثبوت لكان صحيحاً ان يقال ان الهيولى يقبل الابعاد بالواسطة مثل ما يقال لمن يجلس في السفينة انه متحرك بالواسطة لكن صحة هذا الاسناد الذي هو بحسب الواسطة في العروض بضرب من التجوز ليس كالاسناد الذي هو بسبب امر متوسط في الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لان هذا اسناد بالحقيقة دون الاول واللازم في التعريفات صدقها على افراد المعرفات صدقا بالذات و عدم صدقها على غيرها كذلك

فلايقدح في صحة التعريف ان يصدق صدقا بالعرض على غير افراد المعرف .

وبهذا يندفع كثير من الاشكالات التى تكون من هذا القبيل فان المعلم الاول حد المتصل بانه الذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى على حد مشترك و رسمه بانه القابل لانقسامات غير متناهية و حد الرطب بانه القابل للاشكال بسهولة و اليابس بانه القابل لها بصعوبة فيتوهم ورود النقض بالهيولى الاولى في جميع هذه الحدود ونظائرها .

وبما ذكرناه يندفع النقض عن الجميع ولك ان تقول ان مهية الجسم مركبة بحسب الوجود الخارجي من الجزئين هما الهيولى والصورة، والهيولى هو الجزء الذى به يكون الجسم قابلا متهيئا لحصول الاشياء له والصورة هو الجزء الذى به يتحقق الحصول والفعلية ولا دخل للصورة في القابلية اذجهة القابلية انما هى للهيولى فقط فالقابل للابعاد في الحقيقة هى الهيولى لاالصورة فينتقض التعريف طرداً وعكسا لصدقه على الهيولى وان كان بشرط الجسمية و عدم صدقه على المجموع المركب منهما اى الجسم لما بينا ان الصورة لامدخل لها في القابلية فليس القابل هو المجموع بل الهيولى بالشرط المذكور .

ولنا ان نجيب عنه بان القبول ههنا بمعنى مطلق الاتصاف بشيء سواء كان على وجه الانفعال والتأثر التجددى الذى يقال له الاستعداد اولم يكن والذى يكون من خواص الهيولى هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الاوصاف الكمالية في المفارقات من غير انفعال هناك ، فقبول الابعاد الثلثة بحسب الفرض لايحتاج الى انفعال مادة اصلا ، اولا ترى ان الجسم لو كان محض الجسمية من غير هيولى لكان قابلا للابعاد الفرضية باتفاق العقلاء ولهذا عرف الجسم به من لايعتقد وجود الهيولى الاولى او نقول ان امكان القبول للابعاد صفة للجسم لاالقبول فلا ينافى هذا كون القبول من جهة احد جزئيه اولاترى ان امكان الانسانية صفة للمنى وليس المنى انسانا فامكان قبول الابعاد من لوازم الجسم التى لايحتاج ثبوتها له الى قابلية واستعداد و ان كان

القبول بالفعل من عوارض الهيولى المفتقرة الى تغير وانفعال فافهم هذا فان الاهمال فيه مما يغلط كثيراً .

و اما الجواب عن الشك الثاني فلان المراد من قبول الابعاد او صحة فرضها اوامكان وجودها مايكون بحسب الوجود الخارجي والنشأة التي نحن نتكلم فيهامع احد او نفيدله او نستفيد منه ، والوهم وان قبل اشياء كثيرة وابعاداً واجراماً عظيمة الا ان قبوله لها بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا العالم وابعاد هذا العالم هي التي يمكن ان يشار اليها بالحواس الظاهرة وعالم الخيال عالم آخر سمواته وارضه ، ابعاده واجرامه واشخاصه و كيفياته كلها مباينة الحقيقة لابعاد هذا العالم و اجرامه واشخاصه و كيفياته ، واليه الاشارة في قوله جل ذكره «يوم تبدل الارض غير الارض» واما اذا قلنا في تعريف الرطب : مايكون قابلا للاشكال بسهولة لم يفهم الا مايكون قابلا لها في وجوده الخارجي و كونه الدنياوى و اما في غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبة ان يقبل الشكل بسهولة اوصعوبة .

اما ترى ان القبر ههنا قبر و اعداده متشابهة و في البرزخ اماروضة اونيران والوضوء ههنا وضوء وهناك حور والجهاد ههنا جهاد و هناك نور و الدار ههنا جماد وفي الاخرة حيوان .

ولنعرض عن هذا النمط من الكلام لان الاسماع مملوة من الصمم من استماع مثله والاعين عماة عن مشاهدة نشاة اخرى والقلوب مغشوة غيظاوعداوة للذين آمنوا بها وعملوا بموجبها .

واما الجواب عن الشك الثالث فبان التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول لكونه غير محمول ولا بالقابل بماهو قابل حتى يرد عليه مـا ذكره من كونه وصفا اعتباريا لايليق لتعريف الحقيقة الخارجية بل وقع التعريف بكون خاص و نحو من الوجود وهو الجوهر الذى يكون بحيث يصلح لان يفرض فيه الابعاد اوالجوهر الذى يوجد فيه بحسب الفرض كذا و كذافان مفاد «الذى» ما يرادف الوجود او يساوقه و

التعريف للشيء بنحو من الكون والوجود ليس تعريفاً بامر اعتباري لاتحقق له، كيف و وجود كل شيء هو المتحقق بالذات لامهيته الكلية و كذلك الحال في اكثر التعريفات الحقيقية للاشياء كتعريف الحيوان بانه الجسم الذى من شانه ان يحس و يتحرك و تعريف الانسان بانه الحيوان الذى من شانه ان يدرك الكليات اى يتعقل المعانى الكلية و يتصورها .

ثم لافرق في البسائط والمركبات فيما ذكره فان تعريف الحقائق الموجودة بنفس السلوب والاعدام غيرجايز سواء كانت بسيطة او مركبة لان الغرض من التعريف تحصيل امر في الذهن والعدم والعدمي مفهومهما زوال شيء لاتحصيله .

فصل (١)

في ذكر اختلاف الناس في تحقق الجوهر الجسماني و نحو وجوده الذى يخصه

اما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذى يستلزم الجوهرية مع مايصحح الطول والعرض والعمق مطلقا فهذا امر ضرورى لانزاع فيه لاحد من العقلاء و اما انه متصل بنفسه ام لا اوانه بسيط اومركب من جوهرين اومن جوهر و عرض فليس بضرورى ولهذا وقع الاختلاف بين الناس في نحو وجوده .

فمن قائل من زعم انه مركب من ذوات اوضاع جوهرية غير منقسمة اصلا لاوهما ولا فرضا ولاقطعا ولا كسراً وهؤلاء ايضاتشعبوا الى قائل بعدم تناهي الجواهر الفردة فى كل جسم حتى الخردلة وهو النظام من المعتزلة واصحابه .

وقائل الى تناهيها وهم جمهور المتكلمين .

ومن قائل انه متصل في نفسه .

فمن هؤلاء من ذهب الى انه يقبل الانقسام باقسامه لا الى نهاية و هم جمهور الحكماء

ومنهم من ذهب الی انه یقبل عدداً متناهیا ثم یؤدی الی مالاینقسم اصلا و هو صاحب کتاب الملل و النحل .

ومنهم من ذهب الی انه لایقبل من الانقسام الا ما سوی الخارجی اعنی الفك اوالقطع لکون الجسم المفرد عنده صغیراً صلباً لایقبل شیئا منهما لصغره و صلابته و هوذیمقراطیس من الفلاسفة المتقدمین .

والقائل بانقسامه باقسامه لا الی نهایة افترقوا ثلث فرق ففرقة ذهبت الی انه جوهر بسیط هو الممتد فی الجهات المتصل بنفسه اتصالا مقداریا جوهریا قائما بذاته وهورای افلاطون الالهی کماهو المشهور ومذهب شیعة المشهورین بالرواقیین ومن یحذو=حذوهم وسلك مناهجهم کالشیخ الشهید والحکیم السعید شهاب الدین=یحیی السهروردی فی کتاب حکمة الاشراق وفرقة الی انه جوهر مرکب من جوهرین احدهما صورة الاتصال والاخر الجوهر القابل لها وهم اصحاب المعلم الاول ومن یحذوحذوهم من حکماء الاسلام کالشیخین ابی نصر وابی علی وفرقة الی انه مرکب لکن من جوهر قابل وعرض هو الاتصال المقداری وهوماذهب الیه الشیخ الالهی فی کتاب التلویحات اللوحیة والعرشیة وقدشنع علیه بعض الناظرین فی کتبه لما وجدتناقضا بین کلامیه فی هذین الکتابین حیث حکم ببساطة الجسم و جوهریة المقدار فی احدهما و اختار انه مرکب من جوهر سماه هیولی وعرض هوالمقدار بناء علی تجویزه ترکب نوع واحد طبیعی من جوهر وعرض وبین الکلامین مخالفة بحسب الظاهر .

لکن الشارحین لکلامه مثل محمدالشهرزوری صاحب تاریخ الحکماء وابن کمونة شارحی التلویحات و العلامة الشیرازی شارح حکمة الاشراق کلهم اتفقوا علی عدم المنافاة بین ما فی الکتابین فی المقصود قائلین ان الفرق یرجع الی تفاوت اصطلاحیه فیهما ویتحقق ذلك بان فی الشمعة حین تبدل اشکاله مقدارین ثابت وهو جوهر لا یزید ولاینقص بتوارد الاشکال علیه ومتغیر هوذهاب المقادیر فی الجوانب وهو عرض فی المقدار الذی هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهیولی علی

مصطلح التلويحات و ذلك الامتداد الجوهرى هو الجسم على مصطلح حكمة الاشراق وهو الذى يسمى بالنسبة الى الهيئات والانواع المحصلة الهيولى فلامناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار فى احد الكتابين وحكمه بتركب الجسم و عرضية المقدار فى الاخر فان ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة انما طرء من اشتراك اللفظ .

بحث واشارة

ان كلام هذا الحكيم العظيم فى بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالمشارع والمطارحات صريح فى انه كان ينكر الاتصال والامتداد سوى = ماهو من عوارض الكم وفصوله ويبطل الاتصال الذى هو مقوم للجسم وماذكر فى التلويحات شيئا يدل على ان ماسماه هيولى يكون امتداداً جوهريا ممتدا بذاته او مقدارا قائما بنفسه بل اثبت له خواص الهيولى التى هى عند المشائين ابسط من مهية الجسم بما هو جسم اعنى مايصلح جنسا للاجسام النوعية البسيطة اوالمركبة اذ صرح فيه بان فى الجسم مايقبل الاتصال والانفصال جميعا والاتصال نفسه لايقبل شيئاً منهما فالقابل لهما امر آخر وبان الامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم والالما افتقر فى تعقلها الى تعقله اولا فهو جزئه والقابل له هو المسمى بالهيولى جزء آخر للجسم .

وهذا صريح فى ان رأيه هيهنا فى الهيولى موافق لراى جمهور الحكماء وفى حكمة الاشراق نص على ان ما هو المسمى بالهيولى مقدار جوهرى قائم بنفسه فالتناقض بين كلاميه بحاله فى جوهرية المقدار و عرضيته بلا خلص و كذا فى بساطة الجسم و تركبه فان ماسماه هيولى في احد كتابيه يجوز كونه جسما كما حكم عليه بناء على ماراى من كونه متصلا بذاته ومقداراً جوهريا وليس كمال الجسم الا بهذا المعنى اوبما يلازمه .

واما الهيولى التى اثبتها فى كتابه الاخر فانها لا تصلح الاجزء الجسم لان

الجسمية لاتتم ولاتتصور الابما يجری مجری الصورة الامتدادية لا بمجرد القابل له فقط و سيظهر لك الفرق بين الامتداد و الاتصال بالمعنی الذی هو مقوم للجسم عند اصحاب ارسطو و بين ماهی نوع من الكمّية عارض للجسم عندهم و مجرد الجسمية عند صاحب الاشراق وهومنكر للمعنی الاول مطلقافهذا تفصيل ما اشتهر من‌مذاهب الناس فی حقيقة الجسم المطلق و نحن بصدد ترجيح قول الحكماء الذاهبين الی تركبه من جوهرين جوهرمادی وجوهر صوری انشاءالله العزيزالحكيم .

فصل(٢)

فی‌شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسمانی ومايلزمه و يتوارد عليه آحاده مع بقاءالاول .

ان اول ما يجب عليك ههنا ان تعلم معنی لفظ الاتصال و المتصل بالمعنی الذی هو حقيقی لا بالقياس الی شیء آخر و بالمعنی الذی هو مقيس الی الاخر اماماهو صفة حقيقية فهو ايضا معنيان .

احدهما كون الشیء فی مرتبة ذاتـه وحد مهيته صالحا لان ينتزع منه الامتدادات الثلثة المتقاطعة مطلقا من غير تعيين مرتبةمن‌الكمية والعظم فلا تفاوت بحسبه بين متصل و متصل و لا مساواة ای مماثلة فی القدر فلا يكون متصل بهذا المعنی‌جزء من متصل آخر ولامشار كا ولاعاداًولامعدودا ولاجذراً ولا مجذوراً ولا مباينا ايضاً ولا اقل‌ولااكثر .

وهو بهذا المعنی فصل مقسم لمقولة الجوهر وثابت‌للجسم فی‌حد نفسه كما سنبرهن عليه انشاء الله تعالی اذهو بعد ما حقق امره فی عدم كونه مؤلفا من غيـر المنقسمات الجوهرية الوضعية فی مرتبة ذاته مصداق لحمل المتصل والممتد عليه مع قطع النظر عن العوارض والخارجيات كلها فاتصالـه وامتداده نفس متصلبته و

ممتديته لامر آخر يقوم به فيصيره منشأ لصدق المتصل عليه وموضوعا لحمله عليه سواء كان الجسم مجرد الصورة الامتدادية او مؤلفا من صورة الامتداد وجوهر آخر قابل له على اختلاف راى الحكيمين العظيمين المقدمين .

فان قلت : لو كان الجسم فى حد نفسه متصلا لامكن فيه فرض شيء دون شيء ولكان قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية ، فيكون نوعاً من الكم ، لان هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته .

قلنا : ليس هذا القدر اى مجرد كون الشيء متصلا و ممتدا مساوقا لقبول القسمة المقدارية ، بل انما يستتم ذلك بعد تعيين الكمية و تحصيل قدر الاتصال ، اذ مالم يتعين ذهاب قدر التمادى والانبساط اما الى حدمعين من الحدود والنهايات ومبلغ خاص من المبالغ والغايات ، اوالى اللانهاية فيهما ، لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين ، ولايتميز فيه جزء عينى عن جزء عينى ولا وهمى عن وهمى باحد اسباب القسمة من الفك اوالقطع اوالوهم او اختلاف عرضين قارين ، كالبلقة اوغير قارين كمحاذاتين اوموازاتين ، اذالمصحح والمهيىء لجميع هذه الانحاء فى القسمة هو تعين المقدار ، سواء كان معروض القسمة والاثنينية نفس المقدار او معنى آخر كالهيولى اوالجسم .

وليس للجسم فى مرتبة ذاته الانفس الامتداد فى الجهات كلها من دون تعين الانبساط وتقدر الذهاب و الاتصال ، و انما يعرض كمية الاتصال و تقدره بعد نفس الاتصال .

و الدليل على ان كمية الاتصال غير الاتصال ان مهية الجسم متصورة فى الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقدارية و العددية ، نعم لابد له فى الوجود الخارجى من تعين مقدارى و عددى فهو من اللوازم الوجودية دون المقومات و اللوازم الذهنية .

قال الشيخ الرئيس: عظم الله تقديسه فى التعليقات : اذا قلنا : جزء من جسم

فمعناه جزء من مقدار الجسم ، فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزء ولا كلا .

ومثاله فی المنفصل اذا قلنا : جسمان من جملة خمسة اجسام ، فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لان الجسم بما هو جسم واحد او كثير .

وقال فی الشفاء : فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلنا من فرض الابعاد الثلثة ، وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية ، فان هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لايخالف جسماً آخر ، بانه اكبر او اصغر ولايناسبه ، بانه مساو او معدود به او عادله او مشارك اومباين ، و انما ذلك له من حيث هو مقدر و من حيث جزء منه بعده ، وهذا الا عتبار غير اعتبار الجسمية التی ذكرناها .

وثانيهما : كون الشیء بحيث يوجد بين اجزائه المتخالفة الاوضاع الموهومة حدود مشتركة يكون كل حد نهاية لبعض وبداية لاخر .

و من خواص المتصل بهذا المعنی قبوله للانقسام بلا نهاية و هو فصل من فصول الكم ويتقوم به ما سوى العدد من الكميات كلها قارة كانت او غير قارة منقسمة فی الجهات كلها او بعضها فقط ، فهذان المعنيان للمتصل كلاهما حقيقيان .

و الدليل على اطلاق المتصل على هذين المعنيين اللذين احدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم . والاخر فصل الكم ، يتقوم به الكم المتصل ، ما ذكره فی فصل من الهيات الشفا معقود لبيان ان المقادير اعراض بقوله و اما الكميات المتصلة فهی المتصلات الابعاد .

واما الجسم الذی هو الكم ، فهو مقدار المتصل الذی هو الجسم بمعنی الصورة ، فهذه العبارة نص منه على ان نفس الاتصال فی الجهات كيف كان وعلى ای قدر ومبلغ كان هو مقوم للجسم وجزء حده .

واما مقدار هذا الاتصال ، فهو قسم من انواع الكم يطلق عليه الجسم بالاشتراك وربما يقيد الجسم الذی هو الجوهر بالطبيعی . و الذی هو عرض فيه بالتعليمی اذ يبحث عن الاول فی الحكمة التی تسمی بالطبيعيات و عن الثانی فی التی تسمی

بالتعليميات ، واما ماهو صفة اضافية فهو ايضا يطلق على معنيين .

احدهما : كون المقدار اوالشيء ذى المقدار متحد النهاية بآخر مثله ، سواء كانا موجودين اثنين او موهومين ، فيقال لاحد هما انه متصل بالثانى بهذا المعنى .

والثانى : كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر فيقال لهذا انه متصل بذاك بهذا المعنى فالمعنى الاول من عوارض الكم المتصل ، وهذا المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا كاتصال خطي الزاوية اومن جهة ما هو فى مادة كاتصال الاعضاء بعضها ببعض و اتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام . و بالجملة كل مماس يكون عسر القبول لمقابل المماسة .

تلخيص و توضيح

فقد استوضح بطلوع نور المعرفة من افق التبيان ان للجسم الطبيعى بما هو جسم طبيعى امتداداً وانبساطا فى الجهات الثلث مطلقا ، فهذا له بحسب سنخ طبيعته ، لانه من مقومات مهيته ، وليس له من تلك المرتبة ان يتعين تماديه بالنهاية واللانهاية ان امكنت ، بل احدهما من عوارض الوجود له لامن لوازم المهية كمامر ، فالجسم بهذه الحيثية فى هذه المرتبة لايساوى جسماً آخر ولايفاوته بالعظم والصغر .

ثم اذا اعتبر تعين الامتدادات ، لحق له امكان انفراض الاجزاء المشتركة فى الحدود المشتركة و عرض له الاتصال بالمعنى الذى هو مبدء فصل الكم ، و مصحح قبول المساواة والمفاوتة .

ولايتوهمن احد ان هناك امتدادين وممتدين بالذات جوهريا وعرضيا ، بل انما الممتد بالذات موجود و احد ان اعتبر مطلقا ، فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعى وليس له بحسب هذه المرتبة ان يكون ممسوحا وان اعتبر متعيناً فى تماديه ، فصح ان يمسح بكذا و كذامرة او مرات متناهية اولا متناهية ان جاز وجوده فكان حسما

من باب التعلیمیات ، و کذلك السطح فیه اعتباران باحدهما نهایة الجسم الطبیعی و لیس من الکمیات و ان کان عرضا خارجاً عن حقیقة الجسم و بالاخر نهایة للجسم التعلیمی ویکون نوعا خاصا من المقادیر القارة .

و کذا القیاس فی الخط ، والذی یکشف الامر فی جوهر الجسم المتصل باحد المعنین و عرضیته بالمعنی الاخر بقاء شخصیة احدهما مع تبدل شخصیات الاخر عند تبدل اشکال جسم واحد بعینه بالتدویر والتکعیب کالشمعة الـواحدة ، فهناك شخص الاتصال بالمعنی الاول باق ، و المقدار المساحی بحیث یمسح بکذا و کذا باق ، و هو حقیقة نوعیة من الجسم التعلیمی لان کل مرتبة من الکم بالذات نوع تام مباین لمرتبة اخری فوقها او تحتها ، و تبدل الاشکال مع انحفاظ المساحة تـوجب تبدل الاشخاص المتساویة فی الکم ، لان التساوی یوجب المماثلة فی الکم .

فعلم من هذا ان الجسم التعلیمی عرض فی الجسم الطبیعی یفارقه فی الوهم دون الوجود بحسب الطباع ، و کلاهما یفارقان المادة بتتباعهما فی الوهم دون الوجود انما المفتقر الی المادة فی الوجودین الوهمی والعینی تغیرات کل منهما و انفعالاتهما الشخصیة ، و سیظهر لك حقیقة هذه المعانی فضل ظهور وانکشاف فی الفصول التالیة من بعد انشاءالله الحکیم .

فصل (٢)

فی ان جمیع = الامتدادات والاتصالات ممایستصح وجودها بالجوهر المتصل

ان العقل بغریزته التی فطر الناس علیها یحیل ان یعرض المقـدار و الکمیة الاتصالیة لما لیس ممتداً فی نفسه ومتصلا فی ذاته ، کما قال الرئیس: بلغة الفرس فی کتاب دانشنامج الموصوف بالحکمة العلائیة: جسم درحد ذات پیوسته است که اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودی ، فالابعاد سواء کانت زمـانیة او مکانیة مما یتوقف

وجودها على متصل بنفسه مجردا عن التعين الامتدادي ، والتجدد الانبساطي ، حيث لم يكن ذاته ذاتاً مقدارية ، اذلو كان في حد نفسه امورا متفاضلة لكانت بعد عروض المقدار المتصل له ، اما ان يكون باقية على حالها من الانفصال ام لا ، فعلى الاول يلزم ان يكون المتصل منفصلا ، اذ تعدد المعروض يوجب تعدد العارض ، فاذا كان المعروض اموراً متباينة الوجود غير مشتركة في الحدود المشتركة كان العارض كذلك ، فلم يكن مقدارا متصلا وهو خرق الفرض .

واما الهيئة العارضة للعسكر و نظائره فليست عارضة لها في الخارج من حيث ذواتها المتعددة ، بل انما عرضت لها في الذهن عند اعتبار العقل اياها امراً واحداً ، فثبت ان المقادير القارة عارضة للجوهر المتصل ، اما بلاواسطة كالجسم التعليمي او بواسطة كالسطح و بعده الخط ، وكذا الحركة المتصلة من جهة المسافة و بحسب اتصالها المسافي صالحة لان يتكمم بالزمان ويتقدربه ، فان جملة الكميات المتصلة مما ينصلح وجودها بتعلقها بالجوهر المتصل بالذات .

و ان سئلت الحق فالكمية المتصلة و الكثرة العارضة لنوع متفق الافراد لايستصح وجودها الا بانفصال الجوهر الاتصالي ، لان تكثر النوع الوحداني لايعرض الا لما يعرض له الوحدة الاتصالية ، وذلك لان الموجب للتكثر لوكان امراً ذاتيا له او لازماً لطبيعته النوعية لكان كل فرد منه افراداً كثيرة ، فلم يتحقق منه فردواحد ، فحيث لم يوجد واحد لم يوجد كثير ، هذا خلف .

فاذاً لم يكن الكثرة لازمة ولا الوحدة لازمة والا لكان من حق نوعه ان لايوجد الا في شخص والمفروض خلافه ، فلابد ان يكون مثل هذا النوع صالحا في وجوده للاتصال و الانفصال .

و قد علمت ان المصحح للاتصال ليس خارجا عن حقيقة الجسم الطبيعي من حيث الجوهر الاتصالي ، و سيظهر لك عن قريب ان القابل للانفصال جزء آخر من الجسم بمدخلية الجزء الصوري واعداده اياه لقبول الفصل .

فعلم مما ذكرنا ان الكميات بجميع اجناسها وانواعها مما لا يستصح الا بالاتصال الجوهرى ، فليكن هذا عندك محفوظا .

فصل (٤)

في انحاء التقسيم الى الاجزاء المقدارية

وهي اربعة :

احدها : انفكاكية خارجية توجب كثرة بالفعل في الخارج .

و ثانيها : وهمية جزئية توجب كثرة في الوهم ، ولا يخرج فيها الى الفعل في الوهم الاجزئيات متناهية العدد بالفعل مع امكان آحاد اخرى لا الى نهاية .

و ثالثها : عقلية فرضية تحيط بجميع الاجزاء الممكنة الانفراض مجملة على ماهو شان العقل البسيط الاجمالي في ادراك جزئيات المهية العقلية .

و رابعها : مابحسب اختلاف عرضين قارين اوغير قارين : فالاول مبدء الافتراق الخارجي ، و الثاني منشأ انتزاع الوهم صفة الافتراق بحسب حال الموصوف في الواقع ، والقسمة باقسامها اذا طرء الجسم انما ترد على الصورة الاتصالية في درجة مقدارها التعليمي الاان الانفكاكية مما يحتاج الى تهيؤ من المادة ، وهى التى تقبلها وتنحفظ معها كما ستعرف . فهي من عوارضها بالحقيقة وان كان المهيىء لقبولها الانفكاك مقدار تعليمي عارض لصورة اتصالية .

واما الوهمية : فهى من عوارض التعليميات بما هى تعليميات من غير استعداد خاص للمادة .

واما العقلية : فهى ايضا من عوارضها بما هى متصلة اتصالا بالمعنى الاول من الاولين .

ومما يجب ان يعلم : ان اسم الجزء يقع على مايتركب منه الشيء و على ما ينحل اليه وعلى الجزء المقدارى بضرب من الاشتراك اوعلى سبيل المسامحة والتجوز ،

فان الاجزاء المقدارية اجزاء للمتصل بحسب الاتصال و الانحلال اليها لا بالحقيقة، بل بالمشابهة، بان يقدر ويفرض انه لو كان للمتصل بما هو متصل اجزاء اى بحسب شخصه ووضعه لا بمهيته لكان اشبه الاشياء واليقها بالجزئية هذه الامور المسماة بالاجزاء لانها لما تاخرت وجودها عن وجود ما هو الكل، فليست اجزاء بالحقيقة للحقيقة، بل جزئية كل منها بحسب وحدته الاتصالية الشخصية انما هى بالقياس الى عدد حاصل من الوحدات الاتصالية ولهذا تكون متوافقة وموافقة للكل فى الحد والاسم والعلم و الجسم فاحتفظ به كى ينفعك فى اندفاع ماذهب اليه ذيمقراطيس .

فصل (٥)

فى اثبات المتصل الوحداني لينكشف به نحو وجود الصورة الجسمية

اعلم: ان المتكفل لتحقق المهيات واثبات نحو وجودها انما هو العلم الكلى والفلسفة الاولى لا العلم الطبيعى (١) كما ان ايجاد الحقايق الابداعية لايتصور الا من العقول الفعالة دون القوى الجسمانية المنفعلة الواقعة فى عالم التغيرات والاستحالات، اذ العلم صورة للمعلوم وحقيقته .

و اقول : اذا اشتدت معرفة الانسان وحدت بصر بصيرته لعلم ان الفاعل لجميع الاشياء و كذا الغاية ليس الا البارى جل اسمه بحسب قوة تاثيره فى الاشياء وسراية نوره النافذ اليها ، فما من مطلوب الا ويتكفل باثبات وجوده العلم بالله عز اسمه .ومن

١ـ لان العلم الطبيعى انما يبحث عن احوال الجسم من حيث انه يتغير وليست المهيات ولا نحو وجودها من العوارض الذاتية للجسم من الحيثية المذكورة بل انها من عوارض الموجود من حيث هو موجود فيجب ان يبحث عنها فى العلم الاعلى فيكون المتكفل لهذا التحقيق والاثبات هو العلم الالهى بالمعنى الاعم .

(اسماعيل ره)

عرف الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تعالى معرفة جميع الاشياء الكلية والجزئية . فيكون علمه باى شيء كلى او جزئى من مسائل العلم الالهى ، لان علومه حصلت من النظر فى حقيقة الوجود وتوابعها وعوارضها وعوارض عوارضها ، و هكذا الى ان ينتهى الى الشخصيات .

وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلى المسمى بالعلم الالهى والفلسفة الاولى ، الا ان العقول الانسانية لما كانت قاصرة عن الاحاطة بالاسباب القاصية المستعلية البعيدة عن الجزئيات النازلة فى هوى السفل الثانية عن الحق الاول فى هاوية البعد ، فلايمكن لهم استعلام الجزئيات المتغيرة عن الاسباب العالية فضلا عن مسبب الاسباب ، فلا جرم وضعوا العلوم تحت العلوم و اخذوا مبادى العلم الاسفل من مسائل العلم الاعلى ، فشغلهم شان من شان ، و اما الاولياء والعرفاء فجعلوا الحق مبدأ علومهم بالاشياء الطبيعية والرياضية والالهية كما انه مبدأ وجود تلك الاشياء

و قد روى عن امير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى آله ما رايت شيئا الا وقد رايت الله قبله ، واليه الاشارة « اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد » .

و بالجملة فان الاشياء ذوى الاسباب (١) لا يحصل العلم اليقينى بها الا من جهة اسبابها وعللها ، وهى اربعة : فاعل وغاية وصورة ومادة .

فمن الاشياء ماله جميع هذه الاسباب .

ومنها مالا يكون لها الا الاولين ، و العلوم المختصة بمثله يسمى علوم المفارقات ، ومايخص بماله جميع الاسباب هو العلم الطبيعى اذا كانت امرا مخصوصا و الا فهو الرياضى . فالبحث عن نحو وجود الجسم المطلق و اثبات المادة و الصورة

---

١ ـ لان ذوات الاسباب لايعرف الا باسبابها ولما كان سبب جميع الاشياء هو الله تعالى فلايعرف شيء من الاشياء الا بمعرفته فيكون معرفته مقدمة على معرفة الاشياء كما ان وجوده مقدم على وجودها .

(اسماعيل ره)

وتشخصهما وتلازمهما على ذمة العلم الالهي ، اذلامادة من حيث هي مادة لمثل هذه الأشياء ولاصورة .

ولما كان اتصال الجسم وقبوله للانقسامات بلانهاية مساوقا لامتناع تالفه من غير المنقسمات الوضعية فالبحث عن امتناع وجود الجوهر الفرد ، انما يليق بهذا العلم لا بالطبيعيات ، فذكر مسئلة الجزء في اوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية .

اللهم الا ما يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته و قواه وافعاله المتصلة ، فان شيئا واحداً يكون مسئلة لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين، كبحث استدارة الفلك .

فانه ثبت في الرياضي بالبرهان الاني و البيان التعليمي وفي الطبيعي بالبرهان اللمي ، والبيان الطبيعي من جهة ما يعرض الطبيعة البسيطة من تشابه الاثار ، وكذا شيء واحد قد يثبت نحو وجوده من مباديه المخصوصة ثم يجعل وجوده موضوعـا لاحكام واحوال خاصة ، ثم يصير تلك الاحوال بما يلزمها من الاحكام وسائل لانكشاف حقيقة ذلك الشيء بنحو واضح لاثبات وجوده تارة اخرى ، وهذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهة .

اذا تقرر هذا فنقول : ان الجوهر اذا كان له وضع واشارة و تخصص بحيز بوجه ما فلابد ان يكون له وجه الى فوق ووجه الى مقابله ، فينقسم ولووهماً ، و كذا له وجهان الى الشرق والغرب ، فينقسم كذلك وهكذا له وجهان الى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابلة للعالم ، فيتكثر اجزائه بحسب محاذاته لكل جانب من جوانب العالم عينا او وهما اوعقلا .

فان قلت : يجوز ان يكون لامر واحد غير منقسم محاذيات و نسب الى امور خارجة بلا استيجاب تكثر في جوهره وذاته ، و غاية الامر ان يتعدد اطرافه و نهاياته و عوارضه وتعدد العوارض لايستلزم تعدد الذات مطلقا .

قلت : اما تحقق المحاذيات والنسب المختلفة من غير تعدد فيما يوصف بها بوجه

من الوجوه اصلا ، فهذا مما يحرم في شريعة العقل و يجزم بديهة العاقل ببطلانه .

والذى يوجب التنبيه عليه : ان الشيء الذى له مماسات الى امـور مختلفة بعينها ، اذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من اجزائه مختصا بملاقاة امر واحد من تلك الامور المختلفة دون غيره ، بحيث يستحيل ان يكون الجزء الملاقى لهذا عين الجزء الملاقى لذلك ، فقد علم من ذلك ان تخالف النسبة الوضعية و تعددها مما يوجب تخالف المنسوب والمنسوب اليه جميعا .

ولهذا عد الحكماء الوضع من الامور المتكثرة والمكثرة بذاتها ، لان طبيعته تقتضى التغاير ولو وهما ، فالشيء الواحد من حيث هو واحد كما لايمكن ان يكون ذا اوضاع متعددة كذلك لايجوز ان يكون له بما هو واحد نسب مختلفة او متعددة الى اشياء ذوات اوضاع مختلفة من غير عروض كثرة و تعدد فـى ذاته يصحح ثبوت هذه النسب الكثيرة .

واما تجويز تعدد النهايات والاطراف لشيء واحد ذى وضع من غير ان يتطرق اليه بحسبها كثرة و اثنينية لافي الخارج ولافي الوهم ، فهذا اشد سخافة و اوغل نزولا في الباطل وابعد بعادا عن الحق .

اعلم : ان للحكماء في باب اتصال الجسم و نفى تركبها عن الجواهر الفردة حججا قوية و وجوها اضطرارية موجبة لوجود المتصل الجوهرى ، ولهم في هذا الباب طرق متعددة .

فمنها : مايبتني على ان تعدد جهات الجوهر المتحيز و نهاياته يوجب الانقسام .

ومنها : مايبتنى على الاشكال الهندسية .

ومنها : مايبتنى على الحركات والمسامتات .

ومنها : ما يبتنى على الظلال ، اما الطريق الاول : فالمشهور منها في الكتب حجتان خفيفتا المؤنة ، لعدم ابتنائهما على اثبات الكرة والدائرة والمثلث و نظائرها ، ولاعلى الحركة و الزمان واشباههما .

ففي الاول يفرض جوهر فرد بين جوهرين فردين فان كان يحجز عن المماسة بين الطرفين ، فينقسم اذ يلقى كل منهما منه غير ما يلقى الاخر ، وان لم يكن حاجزا ، فاستوى وجود الوسط وعدمه ، و هكذا الحكم في كل وسط ، فلم يبق حجاب في العالم ولا تقدر وحجم فالتداخل مستحيل .

وفي الثانية : يفرض جوهر فوق اثنين و على ملتقاهما ، فان لقي بكله او ببعضه كل كليهما فيتجزى او بكله كل احدهما فقط ، فليس على الملتقي وقد فرض عليه ، و ان لقي بكله او ببعضه من كل منهما شيئا ، فانقسم و انقسما جميعا .

والاحتمالات ترتقي الى عشرة كما صوره بعض من المشتغلين بالتدقيق .

و من الحجج في هذا الطريق انه اذا انضم جزء الى جزء ،فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لايزيد حيز الجزئين على حيز الواحد ، فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار ، فلا يحصل جسم اولا بالكلية بل لشيء دون شيء ، فيكون له طرفان ، و = هو معنى الانقسام و هذه الحجة اخف مؤنة من السابقتين في نفي التركب من تلك الجواهر .

واما في نفي الجوهر الفرد مطلقا ، فلااخص مما ذكر او لا اقبلهما .

ومنها انا نفرض صفحة من اجزاء لا يتجزى لها الطول والعرض دون العمق ، فاذا اشرقت عليها الشمس او وقعت في شعاع بصر حتى يكون وجهها المضيء او المرئي غير الوجه الاخر فينقسم .

واما الطريق الثاني المبتني على الا شكال و الزوايا و الاوتار فوجوه هذه الطريق كثيرة ، كما يظهر على المتامل في كتاب اقليدس الصوري .

ونحن قد ذكرنا في شرحنا للهداية الاثيرية قسطا صالحا من البراهين المبتنية على القوانين الهندسية الدالة على اتصال الجسم، وقبوله للانقسامات بلا نهاية لمن اراد الاطلاع عليها ، فليرجع اليه .

عقدة و حل

قال شارح المقاصد : ان برهان هذه الاشكال على ما بينه اقليدس مما يبتني على رسم المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل الى اثباتها على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خط مستقيم متناه يثبت احد طرفيه و يدار حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك و في باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية ، لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادير ، ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او ذلك الخط .

وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء اذ ما ذكر محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه و لو سلم ، فانما يصح لو لم يكن الخط و السطح من اجزاء لا تتجزى او مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتاديها الى المحال وعلى هذا القياس اثبات الكرة ، انتهى كلامه .

و الحل بان اثبات الدائرة و الكرة و نظائرهما بطريق الحركة وان توقف على اتصال المقادير كما قرره المعترض و قد نص الشيخ عليه ايضا و غيره ايضا من الحكماء و ما فعله الفرجار ليس الا دائرة عرفية لا حقيقية ، الا ان طريق اثبات الدائرة ليس منحصراً في الحركة على الوجه المذكور .

بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء اولا فان الرئيس قدس سره اثبت في الشفاء و النجاة الكرة اولا بطريق لمي مبناه على اثبات الطبيعة في الاجسام ، و كون مقتضاه في البسائط الجسمانية ليس من جملة الاشكال الا الاستدارة لتشابهها ، بل الكروية على الخصوص ، لان شان ما لا زاوية له من الاشكال البيضية و الشلجمية و المفرطحة ، ان يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز ، واختلاف تقدر في الطول و العرض و الطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا و اذا اثبت الكرة

بهذا الطريق فيثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث اويتوهم في الكرة الحقيقية .

ثم قال : واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجود الدائرة . فانه اذا فرض الشكل المرئي مستديراً مضرسا و كان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا اطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط استوى عليه في موضع كان اطول .

ثم اذا طبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان اقصر امكن ان يتمم قصره بجزء اواجزاء ، فان كان زيادة الجزء لايستوي بل يزيد عليه ، فهو ينقص عنه باقل من جزء و ان كان لايتصل به بل يبقى فرجة فليدبر في الفرجة هذا التدبير بعينه ، فاذا ذهب الانفراج الى غير النهاية ففي الفرج انقسام بلانهاية و هذا خلف على مذهبهم انتهى .

فقد علم ان وجود الدائرة والكرة وامثالهما ليس موقوفا على نفي الجزء ، وان كان جمهور المتكلمين القائلين بالجزء انكروها ، فان وجودها يؤدي الى نفي وجودها ، اما الدائرة فلانها لو كانت من الاجزاء الغير المتجزية فاما ان يكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها اولا .

فعلى الاول : اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم اولا فيساوي في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب ، وهو باطل فان كنت متوقفا في بطلانه فانظر الى استلزام تساويهما مساواة الدائرتين المحيطة بها والمحاطة بها ، وكذا المحيطة بالمحيطة الى ان يبلغ المحدب الاقصى و المحاطة بالمحاطة الى ان ينتهي الى المحيطة بالمركز وبطلانه ضروري ، واللزوم واضح . لان التقدير تساوي الظاهر والباطن والمطابق والمطابق .

وعلى الثاني : وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقي غير الملاقي ولان ما بينهما من الفرج ان لم يسع كل منها جزء لزم الانقسام ، وان وسعه يلزم ان يكون الظواهر ضعف البواطن والحس يكذبه .

واما الكرة فحكمها يعرف بالمقايسة الى ماذكر من حكم الدائرة فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل .

فاذا تقرر ذلك فاعلم : ان طريق اثبات الحقايق اما البرهان والحكمة و اما المجادلة (١) بالتي هي احسن ، ففي الاول، الغرض اثباتها مطلقا تحصيلا للمبرهن ما هو كمال نفسه سواء صدقه غيره ام لا ، وفي الثاني (٢) اصلاح المدينة و مصلحة الناس في هدايتهم الى الحق وارشادهم وصيانتهم عن الباطل في العقايد .

وكثير من الباحثين اهملوا في شرائط المباحثة مثل انهم اذا حاولوا اقامة الحجة على نفي الجزء بطريق قياس الخلف استدلوا عليهم بوجود الدائرة بان قالوا على تقدير وجود الدائرة وتركبها من الاجزاء يلزم الانقسام .

فلهم ان يجيبوا عنه بان الانقسام وان كان محالا عندنا لكن ثبوته على فرض امر مستحيل ليس بمحال ، و ذلك الامر وجود الدائرة لادائها الى انقسام الجزء ، فاما اذا اقيم البرهان على وجود الكرة و الدائرة باصول فلسفية مبتنية على اثبات الطبايع في الاجسام و ايجابها للاشكال المستديرة بالقوابل البسيطة ، فذلك وان كان تماما في نفسه لكن ليس نافعا في حقهم لانكارهم تلك الاصول المبتنية على نفي الفاعل المختار على زعمهم .

---

١ ـ لايخفى ان المجادلة لابتنائها على المسلمات والمشهورات لايفيد الا الظن فلايكون طريقاً لاثبات الحقائق لكن لما كان ملزماً للخصم المعاند للحق و بالزامه يسلم الحق عن المعارض وصار ثابتا كان الجدل طريقاً لاثبات الحقائق بهذا المعنى فتدبر.

(اسماعيل ره)

٢ ـ ويهاركه في هذه المنفعة الموعظة الحسنة قوله تعالى «ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن» فتفطن .

(اسماعيل ره)

وهذا ايضا نوع من الاختلال في المباحثة اذا اريد الزامهم بهذا الطريق ، اذ قد ثبت في الميزان مقدمة ان من جملة المغالطات الموقعة للخطأ في الاستدلال اخذ مقدمة لا يسلمها الخصم في القياس الجدلي و ان كانت صحيحة برهانية في نفس الامر .

و من هذا القبيل الاستدلالات التي وقعت لبعض الناس على ابطال الجزء الذى لايتجزى مما يبتني على اشكال غير المربع والمثلث(١) القائم الزاوية المتساوى الساقين مما ينكره القائل بوجود الجوهر الفرد ، فان المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم يحيلون من الاشكال الا المربع والمثلث الذى هو يحصل من قطر المربع من الضلعين اللذين يوترهما ذلك القطر ، فكل دليل يبتني على غير هذين الشكلين من الاشكال لا يكون برهانيا ولاجدليا .

اما عدم كونه برهانيا ، فلانه لقائل ان يمنع لزوم المحال والخلف على التقدير المذكور ، بان يقول : ان اللازم من الدليل و ان كان امرا محالا في الواقع الان محاليته على التقدير المذكور غير مسلم لكون ذلك التقدير امرا مستحيلا فيجوز ان يكون مستلزما لمستحيل آخر عند فرضه .

واما عدم كونه جدليا فلان الخصم لايساعده لابتنائه اما على اصل الاتصال واما على اصول اخرى فلسفية كبعض الوجوه التي ذكرها العلامة الخفرى في رسالته في نفي الجزء من فرض مثلث متساوى الساقين الذى عدد اجزاء قاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلي في الفلك مع الربعين من دائرتي المعدل و منطقة البروج المنتهيين اليها الاخذين من نقطة التقاطع الربيعي اوالخريفي ، وان الانفراج

١ـ اقول وجود المثلث المذكور يستلزم نفي الجذر فانا اذا فرضنا مثلثاً يكون كل من ساقيه من خمسة اجزاء فلامحالة يكون الساق الاخر الذى هو وتر القائمة جذر خمسين جزء بشكل العروس و هو يستلزم انقسام الجزء فافهم .

(اسماعيل ره)

بين الساقين يتصاغر الى ان يصير بقدر جزء واحد و بعده يصير اصغر ، فيلزم الانقسام فيما لاينقسم وكما في الدليل الذى ذكره حنين بن اسحق من انه لو تركب الجسم من الجزء لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء لايتجزى .

بيان اللزوم ان نفرض ثلث خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطاني قطراً للمحدود واحد جانبيه خط اب والآخر ج د .

فاذا وصلنا بين نقطتي اد ، بخط اد كان ماراً بالمركز ملاقيا بالمحيط من الجانبين ، مع انه مار بثلثة خطوط متصلات ، فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو المطلوب .

و فساده يعلم مما ذكرناه ، فان كون القطر مركبا من ثلثة اجزاء وان كان ممتنعا في نفس الامر ، الا ان استحالته على الفرض المذكور ممنوع فانه على اصل اثبات الجزء وتماس الخطوط المذكورة الجوهرية المتالفة من غير المنقسمات لايمكن وقوع خط جوهرى مركب منها قطراً لمربع سطحى وماراً على الخطوط الجوهرية الا اذا كانت اجزاء الاضلاع والقطر متساوية .

و كذا يجب ان يكون ههنا اجزاء الخط المار المتلاصقة وعدد الممرور بها من الخطوط المتلاصقة متساوية .

ثم العجب ان بعض الاعلام ذكر في بعض تعاليقه على شرح الهداية ان اصل هذا الوجه مأخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والهيات الشفاء حيث استدل على بطلان تركب الجسم من الجواهر الفردة بانه لو تركب الجسم منها لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل مساويا لضلعه .

ثم نقل منها وجها آخر مع ان مسئلة بطلان الجزء لم يذكر في الهيات الشفاء اصلا فضلا عن هذا او غيره .

و ما يظهر بمراجعة كتبه كطبيعيات الشفاء و غيرها ليس الا أنه فرض سطحا

متالفامن اربعة خطوط جوهرية تركب كل منها من اربعة اجزاء يلزم مساواة القطر للضلع و هو طريق حسن في الزام القائلين بالجزء لاغبار عليه .

واما الطريق الثالث المبتنى على الحركات وتفاوتها التي ليس بتخلل السكنات فكما احتجوا بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفي خط مؤلف من اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه الاخر يكون حركتاهما متساويتين في السرعة والبطؤ والاخذ . فيلتقيان لامحالة عند مقطع و هو ملتقى الثاني والثالث ، او بحركة جزئين كلاهما فوق طرفي مؤلف من ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما .

وكما احتجوا بعدم لحوق السريع البطيء عند كونهما آخذين في الحركة معاً كالسريع خلف البطيء بمقدار من المسافة بينهما .

بيانه ان السريع اذا قطع جزء فلوقطع البطيء اقل منه لزم الانقسام ، وان قطع مساويا له اواكثر لم يلحقه السريع ابدا والمشاهد خلافه هذا خلف .

و كما احتجوا من جهة المسامتة بقولهم ان من المعلوم ان للشمس سمتا بواسطة ذى الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء ، وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزء تحرك اقل والا لكان ماسامته الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم صغير .

و كما احتجوا من جهة المماسة بانا اذا وقعنا خطا مستقيما كالسلم على جدار قائم على سطح الارض حصل هناك شبه مثلث قائم الزاوية كان الخط المذكور وترألها ، وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بالقائمة خمسة اذرع مثلا .

فلا محالة يكون السلم جذر خمسين لقوة شكل العروس ، فاذا جررنا السلم والوتر من اسفله على خلاف جهة الجدار الى ان ينحط اعلاه عن طرف الضلع المنطبق على الجدار مقدار ذراع وجب ان يكون ماينجر منه من اسفله اقل من ذراع .

اذ لو كان ذرعا صار ذلك الضلع اربعة ، و الضلع الثاني ستة فيصير مربع

الضلعين اثنين وخمسين مع كون السلم وما ينطبق عليه جذر خمسين وذلك محال فثبت انه ينجر اقل من ذراع .

و انت اذا فرضت بدل الاذرع اجزاء لاتتجزى فاذا انجر الوتر من اعلاه جزء وجب ان ينجر من اسفله اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام .

واما الطريق الرابع المبني على الظلال ، فكقولهم اذا غرزنا خشبة في الارض فعند كون الشمس في الافق الشرقي لابد وان يقع لها ظل .

ثم لاشك ان ذلك الظل لايزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس وقت الزوال فعندما تحركت الشمس جزءاً واحداً لابد ان ينتقص من الظل شيء ، فاما ان = يكون جزءاً واحداً فيلزم ان يكون طول الظل مساويا لربع الفلك ، وانه محال اواقل ، فيلزم الانقسام .

اوهام وازاحات

من الناس من استدل على اتصال الجسم ، بان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لاتتجزى ، لكان متقوماً بها ، فيكون تعقلها قبل تعقله ويكون بين الثبوت غير مفتقرة الى البيان ، ولاينكرها كثير من العقلاء ، وبطلان التوالي باسرها يدل على بطلان المقدم .

والجواب ان هذه مغالطة نشأت من الخلط بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الخارجية واجزاء صفات احدهما للاخرى ، فان الصفات المذكورة انما هي في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك يشترط كون المهية متعقلة بالكنه وهو ممنوع .

واما الجزء الخارجي ، فربما يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عند الحكماء ، وكذا العقلي اذا لم يتصور المهية بحقيقتها كجوهرية النفس عند من يقول بجنسيتها لها ولغيرها من الجواهر .

ومنهم من زعم انه لو وجد الجزء لكان متناهيا ضرورة فكان مشكلا كرة او مضلعاً لان المحيط به اما حد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر و اما الكرة فلانه لابد عند ضم بعضها الى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل

فرجة اقل من الكرة .

والجواب بان التشكل من عوارض المقدار الطويل العريض العميق والجزء ليس له امتداد اصلا فی جهة والا لکان خطا ، فكيف فی الجهات والا لکان جسما ، ولوسلم فذلك فی الاجسام دون الاجزاء .

و منهم من تخيل ان ظل كل جسم يصير مثليه فی وقت ما وحينئذ يكون نصف ظله ظل نصفه ، فظل الجسم الذی طوله اجزاء وتر ، يكون شفعا له نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء .

والجواب بمنع كلية الحكم المذكور (١) وانما ذلك فيما له نصف فالاشتباه فی هذا الاخير كمثلوه انما وقع من جهة اجزاء صفة الشیء (٢) علی جزئه الغير المنقسم .

فصل (٦)

فی ذكر ما يختص بابطال مذهب النظام المعتزلی

اعلم : انه وافق الحكماء فی قبول الجسم انقسامات بغير نهاية الا انه و غيره من المعتزلة لايفرقون بين القوة والفعل ، فياخذون تلك الاقسام حاصلة بالفعل فمن هيهنا يلزم عليه الانتهاء الی مالا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه من حيث لايشعر .

---

١ - الحكم المذكور هو ان نصف ظل كل شیء ظل نصفه والسند للمنع هو ان الحكم المذكور يقتضی ان يكون لكل شیء ذی ظل نصف وهذا يقتضی انقسام الجزء فهذا الحكم فرع انقسام الجزء فكيف يثبت به انقسام الجزء ، فتدبر . (اسماعيل ره)

٢ - اقول اذا لم يكن شیء ای اجزاء وحدات سوی وحدات الاجزاء فصفاته بعينها صفات الاجزاء كما فی العشرة من الناس مثلا فان صفات العشرة بعينها صفات آحادها فعلی هذا يظهر قوة الاستدلال فان تركب الجسم من الاجزاء التی لايتجزی من هذا القبيل لان الاتصال بينها بحسب الحس لا بحسب الواقع الا ان يقال بان هذا الاتصال له اثر ، فتدبر . (اسمعيل ره)

وقد يستدل على ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجود المؤلف من اجزاء متناهية ولو في ضمن جسم آخر اذ لا كثرة الا والواحد فيها موجود فاذا اخذنا منها آحاد متناهية امكن ان يتركب فيحصل منها حجم لانها اجزاء مقدارية متباينة في الوضع .

ثم يستدل على تعميم الحكم بتناهي الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء ساير الاجسام ونسبة حجمه الى حجمها ليلزم المطلوب اذ بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد متناهية كما سيجيء ، فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي .

واعترض عليه بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور وتجويز كون النسبتين مختلفين ، مع ان الازدياد في الحجم بسبب الازدياد في العدد مستنداً بان ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر ، مع ان النسبة بينهما ليست على نهج واحد، فان نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية الى القائمة بالنصف وليست نسبة وترها الى وتر القائمة كذلك بالشكل الحماري ، بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب الصم التي توجد في المقادير دون الاعداد ، فلا يوجد مثله في الاعداد لان نسبتها عددية قطعا .

ورد هذا بانه لما كان الجسمان عنده مركبين من الاجزاء التي لاتتجزى، فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية ، فلايكون صمية فان التفرقة بين الاعداد والمقادير انما هي بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير ، فاذا كانت المقادير كالاعداد في تالفها من الوحدات لم يبق فرق الا بان الوحدات في احدهما وضعية وفي الاخر عقلية .

واما الجواب عما ذكر اولا بان ازدياد الوتر ليس مما يوجبه مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج بل مع ازدياد تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها وعند ذينك الامرين يكون ازدياد الوتر على النسبة المذكورة ، وهذا وان كان بحثا

على السند الان الغرض التنبيه على فساد هذا التصوير .

و مما يختص ايضا بمذهبه من الفساد عدم قطع مسافة معينة فى زمان معين و ذلك لان قطع كل قسم من المسافة كالنصف موقوف على قطع قسمه وقسم قسمه الى غير النهاية وهي امور مترتبة ، والموقوف على امور مترتبة غير متناهية محال ، فقطع المسافة يكون محالا على مذهبه .

ولهذا ارتكب الطفرة وهي مع شناعته لم ينفعه لان المقطوع ان لم يكن اكثر من المطفور ، فلا اقل يكون مساويا اواقل منه وجزء المسافة وان قل كان حكمه فى الانقسام حكمها والمشاهد من الحركة ليست الا قطع المسافة لاتركها اصلا واعتبر بامرار العضو اللامس على صفحة لمساء و بمد القلم على بيضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا ومسودا .

و لو كانت نسبة المقطوع الى المطفور نسبة المتناهى الى غير المتناهى لوجب ان لايقع الاحساس بالملموس ولا بالاسود الا على هذه النسبة فليس كذلك وعلى هذا القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالتداخل .

ومن الناس من حاول الاعتذار عن قبله فى ذلك الاشكال بان قطع المسافة المعينة ، انما توقف على زمان غير متناه الاجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة و هو على جزء من المسافة ، و هذا لا يستلزم عدم تناهي الزمـان ، لان المحدود من الحركة و الزمان يشتمل كل منهما على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي .

وزعم ان هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافة المحدودة مع كونها محتملة للاقسام بغير نهاية فى زمان محدود ، و ذلك لكون الزمـان ايضا كذلك و ذهل عن الفرق بين المذهبين بالقوة و الفعل جهلا منه او تجـاهلا حبا للتعصب او رفضا للحكمة ، وعن ان ما يوجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية ، فاستحالة كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة كاستحالة كون المحصور بين حاصرين غير متناه ،

فالقول به قرع لباب السفسطة وضلال عن سنن الحق و صراطه المستقيم .

فمن كان ذا بصيرة يتفطن بفساد هذا المذهب من نفسه بدون الرجوع الى قطع المسافة ، وان كان عدم التناهي فيماله امتداد واحد اظهر واجلى ولكن «من لم يجعل الله له نورا فماله من نور» .

ثم العجب ان المصحح لراى النظام كيف صار بعينه نقضا على مذهب الحكماء في اتصال الاجسام عند جماعة باعيانهم .

فصل (٧)

في الاشارة الى مفاسد مترتبة على نفي الاتصال في الجسم يشهد الحس ببطلانها

و قد الزمها مثبتوا الجزء الذى لايتجزى وهي تفكك اجزاء الرحى وسكون المتحرك والطفرة والتداخل و عدم لحوق السريع البطيء ، و لقوة هذه المفاسد انعطف بعض المتكلمين عن اصرارهم على اثبات الجزء راجعين الى مذهب المحققين منهم الامام الرازى وغيره وتوقف بعضهم .

قال في كتاب نهاية العقول : اعلم : ان من العلماء من مال الى التوقف في هذه المسئلة بسبب تعارض الادلة ، فان امام الحرمين صرح في كتاب التلخيص في الاصول ان هذه المسئلة من مجازات العقول ، و كذا ابو الحسين البصرى و هو احذق المعتزلة .

فنحن ايضا نختار هذا التوقف ، فاذن لاحاجة لنا الى هذا الجواب عما ذكروه انتهى قوله .

و قيل في التاريخ انه وقعت مناظرة في مجلس صاحب بن عباد بين جماعة من اصحاب تناهي الاجزاء واصحاب النظام ، القائل بعدم تناهيها كما مرذكره ، فالزم اصحاب التناهي اصحاب النظام انه يجب من كون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان

لايقطع مسافة محدودة الا في زمان غيرمتناه ، لانه لابد عندالحركة من خروج كل جزء من حيزه و دخوله في حيز جزء آخروانتقال جزء غيره الى حيزه ، فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غيرمتناه ، فارتكبوا في الجواب القول بالطفرة ثم الزموهم ايضاً بان كون الجسم مشتملا على مالايتناهى من الاجزاء يستلزم ان يكون حجمه غيرمتناه فالتزموا تداخل الاجزاء .

ثمّ ان اصحاب النظام الزم اصحاب تناهي الاجزاء تجزية الجزء القريب من قطب الرحى عند حركة البعيد وقطعه جزء واحداً لكون القريب ابطأ من البعيد ، والتزموا ان البطيء يسكن في بعض ازمنة حركة السريع ولا يكون ذلك الابتفكك اجزاء الرحى عند حركتها على مثل دوائر دقيقة بعضها فوق بعض

و شنعت كل من الطائفتين على الاخرى و استمر التشنيع عليهما بالطفرة و التفكيك و كذا هؤلاء التزموا سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء اذاتحركا على الوجه الذى مربيانه .

وممّا يقوى التشنيع عليهم في التزام التفكك وسكون المتحرك ان نقرر **الاول** فيما يتفق العقلاء في شدته واستحكامه وعدم تفككه كالفلك الدوار و قد وصف تعالى الافلاك بالشدة في قوله : **«و بنينا فوقكم سبعا شداداً»** اوفي جسم لو تفكك اجزائه لتناثرت كالفرجار او كان له شعور بذلك بل يبطل حيوته و حركته كالانسان اذا دار على نفسه .

والثاني فيما يقع التفاوت بين الحركتين باضعاف اضعاف حركة البطيء كحركة الفرس والشمس ، فيما اذا كان نقطة محاذاة الفرس من الفلك الرابع عند ابتداء حركتيهما متقدمة على مركز الشمس بقدرقوس من ذلك الفلك لئلا يبقى لهم مهرب من الاول الى الاعتذار بالفاعل المختار ، و تعلق ارادته بتفكيك اجزاء الرحى تارة و الصاقها اخرى جهلا بان ارادة البارى اجل شانا مماتصوروه .

ثم من العجائب ان يتفطن اجزاء الدوامة و الرحى وهما جسمان جماديان

من الفطنة والالهام حتى علم الابطأ منهما انه ينبغي ان يقف حتى لايزول سمته عن الاسرع و علم مقدار الوقفة من الزمان بحسب نسبة التفاوت بين المسافتين الاسرع والابطأ و كيفية انضباط هذه النسب في ازمنة السكنات في كل جزء جزء من الاجزاء الدوارات على حوالي الدوائر .

ولا تيسر للصوفية المرتاضين عشر من اعشار اعشار هذه الفطنة مع دعواهم الكشف و الكرامات ، بل لايتيسر لانسانين قصدا موضعا واحداً احدهما اقرب منه من الاخر وارادان يبلغا معا الى ذلك الموضع ويتما سيرهما دفعة واحدة ، اذلايعلم الاقرب منهما انه كم يجب ان يقف في حركته ولايعلم الابعد انه كيف ينبغي ان يسرع حتى يكون وصول كل منهما موافقا لوصول صاحبه .

ومن الثاني بان عدم شعورنا بالسكون في المتحرك للطافة ازمنة السكون جهلا بانه اذا كانت نسبة زمان السكون الى زمان الحركة كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطيء لزم ان يكون زمان الحركة الطف بكثير من زمان السكون ، فينبغي ان لايحس بالحركة اصلا ولااقل من ان يرى تارة متحركا واخرى ساكنا .

ومما يؤكد فساد قولهم لزوم (١) وجود المعلول بدون العلة في حركة الشمس

---

١ ـ لايخفى على المتامل انه في هذه الصورة يمكن التزام وجود العلة بدون وجود المعلول و التزام وجود المعلول بدون وجود العلة فان حركة الدلو معلول ومن جملة اجزاء علتها التامة حركة القلاب فعلى تقدير سكون البطيء وهو القلاب يلزم وجود المعلول وهو حركة الدلو بدون وجود علته التامة اذ بانتفاء الجزء ينتفي الكل و بملاحظة ان عدم العلة علة لعدم المعلول فسكون القلاب علة لسكون الدلو فيتحقق العلة بدون تحقق المعلول ولذا قال المصنف في الصورة الثانية اولا وجود العلة بدون المعلول و آخراً وجود المعلول بدون العلة ، فافهم .

(اسماعيل ره)

و سكون الثال و وجود (١) العلة بدون المعلول فيما اذا فرضنا بئرا عمقامائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الآخر دلو ، ثم شددنا قلابا على طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعاً ارسلناه في البئر بحيث وقع القلاب في الحبل الاول على طرفه المشدود في الخشبة ، ثم جررناه ، فيكون ابتداء حركة القلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا ، وكذا انتهائهما الى راس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع و القلاب خمسين ، مع ان حركة القلاب من تمام علة حركة الدلو ، فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة .

فصل (٨)

في تقرير شبه المثبتين للجزء و مبنى خيالاتهم و كشف الغشاوة عن وجه المقصود بازالتها

اعلم : ان مبنى خيال القائلين بالجواهر الفردة ان الجسم ان لم يتناه القسمة فيه، فيستوى الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية القسمة و يلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ، ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه .

وهذا مما يندفع بان الجسم المفرد لاجزء له بالفعل بل بالقوة وعديم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات و الالوف الغير المتناهيين و بينهما من التفاوت مالايخفى .

والحاصل انه ليس لاحدهما اقسام مالم ينقسم و اذا قسما مساويا كل منهما

١- الظاهر وجود العلة بدون المعلول في الاول والحق وجود المعلول بدون العلة في الثاني ولعل ماذكره وقع سهوا ، فلا تغفل .

(اسماعيل ره)

صاحبه في العدد ، فكل واحد من الاقسام التي للخردلة اصغر والتي للجبل اكبر ، وهكذا بالغاً ما بلغ لا الى نهاية .

نعم من ذهب الى ان قسمة الجسم الى الاجزاء الغير المتناهية حاصلة بالفعل كالنظام فهذا نعم دليل على ابطال مذهبه .

واما ما قال بعض الافاضل في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعهما غير متناه بالضرورة و اما اذا كانت متناقصة فلا .

الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه و هكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة ، (فمدفوع) بما قيل اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعض متناه منها الى بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار احدهما لامحالة ، فاذا انضم اليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعا ، والمنع مكابرة .

واما ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع ، فصحيح لو كانت تلك الانصاف بالقوة و اما وجودها بالفعل فامر محال و المحال اذا فرض وقوعه قد يستلزم محالا آخر وهنا من هذا القبيل على ان المقادير اذا كانت متناقصة من جانب تكون متزايدة من الجانب الاخر ، لكون احدهما مضايف الاخر ، فيكون المجموع المركب منها غير متناه في المقدار على ما اعترف به .

اللهم الا ان يفرق بين ان يكون تزايد الاجزاء من جانب اللاتناهي اومن جانب التناهي وقال بلزوم عدم تناهي المقدار في الاول دون الثاني .

و هذا تحكم محض بعد ان يكون اعيان تلك الاجزاء باقية بحالها بالفعل في السلسلتين المفروضتين متزايدة و متناقصة على ان وجود الاجزاء الغير المتناهية على ذلك الوجه مما يبطله برهان التطبيق والتضايف و غيرهما لكونها مترتبة .

شبهة اخرى قريبة الماخذ مما ذكر و هي لزوم تغشية وجه الارض بحبة

(بخردلة) اذاقسمت باجزاء ولا يخفى وهنها و سخافتها . فان وجه الارض سطح متناه يمكن ان يغشيه اجزاء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيرة العدد .

شبهة اخرى : لو كانت القسمة تمر بغير نهاية لكان قطع المتحـرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها و قبل ذلك نصف نصفها وهلم جراً . فلايقطع ابداً و يلزم ان يكون الزمان الذى يقطع فيه الانصاف الغير المتناهية غيرمتناه ، و هذه الشبهة مما ذكروه مرة مقبولة لتصحيح مذهب النظام و تاييداً له و مرة مردودة لانتقاص مذهب الحكماء .

وجوابها ان المسافة المقطوعة شيء واحد غيرمنقسم الى اجزاء غير متناهية الا وهما وفرضا ، لا وجوداً وفصلا ، وكذاالزمان الذى مقدار الحركة الواقعة فيها والكلام وارد على النظام كمامر .

شبهة اخرى ذكرها ابوريحان البيرونى معترضا على ارسطاطاليس فى رسالة ارسلها الى الشيخ الرئيس ، وهى انه يلزم على اصل اتصال الجسم وقبوله للقسمة بغير نهاية ان لايدرك متحرك متحركا فى سمت واحد وان كان المقدم منهما ابطأ بكثير كالشمس والقمر ، فانهما اذا كان بينهما بعد مفروض وسار القمر سارت الشمس فى ذلك الزمان مقداراً اذا ساره القمر سارت الشمس فى ذلك الزمان مقداراً اصغر و كذلك الى ما لا نهاية له على انا قد نراه يسبقها .

و نقل الشيخ الرئيس : ان هذه الشبهة ممـا اورده الفيلسوف على نفسه ، و اجاب عنه بجواب ، وهو ممالايرتضيه الشيخ ، لانه قال بعد ذلك : واما ما اجاب به ارسطاطاليس عن هذه المسئلة و فسره المفسرون فهو ظاهر السفسطة والمغالطة .

و تلخيص الجواب الذى ذكره الشيخ ان ليس يعنى بتجزية الجسم بلا نهاية ان يتجزى ابدا بالفعل ، بل يعنى بها ان كل جزء منه له فى ذاته متوسط وطرفان ، فبعض الاجزاء يمكن ان يفصل بين جزئيه اللذين يحدهما الطرف و الواسطة وبعضها لاتقبل لصغره الانقسام بالفعل ، فيكون القسمة فيها بالقوة .

فمن قال ان جزء الجسم يتجزى بالفعل لزمه هذا الاعتراض ومن قال ان بعض

اجزائه منقسم بالفعل وبعضه بالقوة لم يلزم شيء ، لان الحركة انما يأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالفعل .

واني اقول : ان المتحرك ليس لمسافة حركته حد آني موجود مادام كونه متحركا ، فاذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين مادام كونهما متصفين بالحركة حد معين موجود ، بل حد نوعي فكذلك البعد الذي بينهما ليس بعدامعينا شخصيا بل بعدا مطلقا ، وانما يكون لكل منهما في كل آن فرض حد معين من المسافة ، و بينهما مقدار معين منها ، وكما ان وجود الانات في زمان الحركة المتصلة بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما ومقدار مخصوص بينهما .

نعم وقوع المناطق والتقاطعات والاقطاب في الافلاك مما يجعل بعض الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض ، لكن الحدود الحاصلة بسبب مرور المناطق او تقاطع بعضها ببعض او حصول الاقطاب او مواضع هي غاية التباعد بين الدائرتين ، وغاية التباعد بينهما ليست الاعدداً متناهيا بين كل اثنين منها مقدار وحداني الذات والصفة غير منقسمة الا بمجرد الفرض .

شبهة اخرى : اذا تدحرجت الكرة على سمت واحد في بسيط مستويكون ملاقاة دائرة منها بخط مستقيم من البسيطة بنقطة بعداخرى ، ويلزم منه تجاوز النقط و تركب الخط منها و رفعت بان مماسة الكرة البسيطة و ان كانت في حال الثبات والسكون بنقطة لاغير ولكنها في حال الحركة انماهي بخط غير قارمتدرج الاجزاء في الوجود ، و كذا يكون المماسة بينهما في كل آن فرض وجوده بنقطة ، الا ان الانات حالها في التحقق والوجود حال النقط المفروضة في الخط في ان وجود الجميع بالوهم والفرض لا بالفعل والفصل .

فالاستدلال بتجاور الانات على تجاور النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الاول ، اذالتنازع فيها كالتنازع في النقط من جهة ان الحركات و الازمنة كالاجرام و الابعاد غير مؤلفة ممالايتجزى ، وان سبيل الان من الزمان بعينه سبيل النقط الموهومة

من الخط و ان كان الان السيال نسبته الى الزمان نسبة النقطة الجوالة الى الدائرة و الراسمة للخط الى الخط وللناس كلمات عجيبة في دفع هذه الشبهة .

فتارة يقولون ان حديث الكرة والسطح قوى وتماسهما بجوهر بهما ضرورى .

و تارة يقولون : ان زوال الملاقاة لا يكون الا بالحركة ، و هى زمانية لا آنية ، فلزوم تتالى النقاط والانات ممنوع ، اذ زوال الانطباق في الزمان كما ذكرنا وحصول الانطباق على نقطة اخرى في آن بينهما زمان و لما استحال الجزء الذى لايتجزى لا يكون لزوال الانطباق ، اول ، فلم يلزم محذور .

و تارة بان المتحقق ليس الا نقطة واحدة ، فلزوم تتالى النقاط ممنوع ، بل ينعدم نقطة و ينحقق اخرى و كذا الحكم في تتالى الانات و كلا هذين القولين بعيد عن الصواب .

اما الاول : فلانه لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول في الان و الثانى في آن آخر بينهما زمان ، فيتوجه السؤال بانه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة والسطح ابينهما تلاق ام تفارق والتفارق بينهما بين البطلان .

و ان شئت فافرض الكرة من الحديد اوجسم في غاية الثقل لا يرتفع عن السطح الا بمحرك خارج فرض عدمه .

واما التلاقى فهو اما بنقطة اوبخط ، فان كان الثانى لزم الانطباق بين الخط المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتلاقى النقطى لايكون الا في آن ، فننقل الكلام الى الزمان الذى بين آن وقعت فيه الملاقات الاولى وهذا الان ، ويعود الشقوق بعينها من راس ، والكل محال .

و كذا القول بتجاور الانات كما زعمه المتكلمون ، فلم يبق متسع الا بالاطلاع على الحق الذى ذكرناه في الجواب .

واما الثانى : فلان تجاور النقاط واجتماعها متجاورة في الزمان يكفى للاستحالة و ان لم تكن مجتمعة في آن واحد فذلك امر مستحيل لاستلزامه انتهاء قسمة المقدار

الى ما - لاينقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمدالشهرستانى ولماسياتى حسب مايقام عليه البرهان من ان المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات فى الدهر المحيط بالزمان و مامعه وفيه ، فيكون النقاط التى كل منها فى آن مجتمعة فى الواقع على نعت التجاور ، و لان تجاور الانات اللازمة لها على اى وجه ، امر مستحيل فى ذاته لانطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة ، والمنطبق على المتصل الوحدانى لابد وان يكون متصلاوحدانيا ، فاذاكان احدالمتطابقين مركبا من الافراد المتشافعة الغير المتجزية اصلا ، لزم ان يكون الاخر ايضا مركبا منه وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تالفه من الجواهر الفردة فكذلك حكم مايطابقه من الزمان والحركة .

شبهة اخرى : ان ما يمكن خروجه الى الفعل من الانقسامات فى المستقبل ان كانت متناهية فيقف القسمة الى مالايقبل القسمة اصلاعندفرض وقوع تلك الانقسامات جميعا و ان كان ممكن الخروج الى الفعل عددا غير متناه ، فيلزم منه ما يلزم من مذهب النظام .

و جوابها باختيار الشق الاول و القول بانه و ان كانت القسمة الممكنة الوقوع متناهية الا انها ليست فى مرتبة معينة من التناهى حتى لايقبل الانقسام بعدها ، وهكذا حال الزمان والحوادث التى فى المستقبل عندهم .

فانهم ذهبوا الى ان كلما يوجد من الحوادث بعد هذااليوم عددها متناه ، و كذا كل ما يحصل من ايام الزمان و ساعاتها مقدارها متناه ، ومع ذلك مامن جملة من الحوادث و الايام والساعات الاويوجد بعدها حادث آخرويوم آخروساعة اخرى ، فليس معنى كونها متناهية انها تقف عند حد لايتجاوزه .

و التناهى بهذاالمعنى يصح فى العرف اتصافه باللاتناهى الا ان كثيراً مايقع المغالطة باشتراك الاسم بين اللاتناهى بمعنى عدم الوقوف عند حد وبينه بمعنى عديم النهاية فى المقدار والعدد .

شبهة اخرى : ان وجود الاطراف يستدعى محلا غيرمنقسم كالجوهر الفرد او

ما في حكمه والالكان انقسام المحل يوجب انقسامه وهو محال .

والجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مطلقا .

اللهم الا ان يكون المحل محلا من حيث ذاته المنقسمة ، واما اذا كان المحل هي الذات المنقسمة مع حيثية اخرى غير مجرد الذات ، فلا يوجب انقسامه انقسام ماحل فيه .

اولا ترى ان الاضافات تنقسم بانقسام محالها وقد لاتنقسم .

فالاول عند مايكون عروضها بمجرد الذات المنقسمة و ذلك كمحاذاة الجسم لجسم آخر وانطباقه له ، فينقسم المحاذاة و المطابقة نصفا وثلثا وربما وغيرها حسب انقسام الجسم ذى المحاذاة اوالمطابقة الى النصف و الثلث و الربع ، و ذلك لان مماسة نصف الجسم هى نصف مماسة كله و مماسة ثلثه ثلث مماسة كله وهكذا .

والثاني عندمايكون عروضها لا لمجرد المقدار كالابوة فانها لاتعرض للانسان الاب من اجل تقدره و جسميته فقط بل لاجل فعله النفساني الشهوى و اخراجه فضلا من بدنه يستعد لصورة من نوعه وكالبنوة ، فانها تعرض للابن بواسطة انفصال جسم قليل المقدار يصير مادة لبدنه بعد استحالات و تغيرات كثيرة كما و كيفا عن شخص آخر مثله انفصالا ، مثل قبول الافراز والانزال عنه .

و هاتان النسبتان ليستا عارضتين للاب والابن من جهة جسميتهما فقط حتى يتزايدا بتزايد الجسمين و يتناقصا بتناقصهما وينقسما حسب انقسام البنية الى الاعضاء فيكون ليد الاب ابوة بالقياس الى جزء من بنوة الابن التى تكون فى يده ليكون الابوة التى فى اليديد الابوة التى فى الكل .

فان ذلك واضح البطلان ، بل كل من الابوة والبنوة عارضة للحيوان بما هو حيوان ، اى ذونفس مقبسا الى مماثله او مجانسه وكون الشيء ذاحيوة ونفس ليس مما يوجب الانقسام ، فكذا ما يتبعه من الاعراض التى تعرض من جهة الحيوانية ، فان الحيوانية وان كانت قابلة للتفاوت بالكمال والنقص والقوة والضعف عند بعض

المحققين من الحكماء كما مر ذكره ، الا ان تفاوتهما فى مراتب الكمال والنقص ليس بازاء تفاوت الجسمية فى العظم و الصغر حتى يكون الكامل فى التجسم كاملا فى الحيوانية و الناقص الصغير فيه ناقصا فيها ، فيكون الابل و الفيل اتم حيوانية من الانسان والقردة .

فاذن نقول : ان حلول الاطراف بما هى اطراف ليس فى الجسم من حيث جسميته (١) بل بانتهائه و عدمه ولهذا ذهب جمع الى انها عدمية .

فالسطح ينقسم فى الجهتين لافى الجهة الثالثة ، لان وجوده انما يحصل بقطع وقع فى الجسم من جهة امتداد واحد من امتداداته الثلثة فلا جرم لما كان عروضه للجسم بواسطة القطع الذى وقع فى هذه الجهة لم ينقسم فى هذه الجهة لا بالذات ، لانه من هذه الجهة عدمى ولا بالعرض بتبعية انقسام الجسم فيها ، لكون عروضه للجسم ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فنائه وعدمه فيها ، ولكن ينقسم فى الجهتين الباقيتين بالذات وبالعرض جميعا .

اما انقسامه بالذات فلكون ذاته متحصلة من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض القطع على الجهة الثالثة له .

واما انقسامه بالعرض و بتبعية المحل ، فلان عروضه للجسم ليس لاجل قطع ماسوى الواحد من امتداداته ، بل لاجل قطع الواحد وبقاء الاخرين والا لكان خطا او نقطة ، فلاجرم ينقسم بانقسام الجسم فى الامتدادين الاخرين .

واما الخط فينقسم فى جهة واحدة بالذات و بالعرض بتبعية المحل ولا ينقسم فى جهة اخرى اصلا بمثل الذى ذكرناه ، و على هذا قياس عدم انقسام النقطة فى جهة اصلا ، فاعرف وتدبر .

شبهة اخرى : يلزم منها طفرة الزاوية و هى عقدة عسيرة الانحلال واشكال

---

١ ـ اى لاجل ان الجسم من حيث العدم والانتفاء يكون محلا للاطراف بماهى اطراف ذهب جمع الى كونها اعداما فان الجسم من الحيثية المذكورة عدمية وعدمية المحل توجب عدمية الحال . (اسماعيل ره)

صعب الزوال مبناها على وجوب الاتصال في المقادير، و ما يحصل منها كالزوايا والاشكال .

تقريرها : ان الزاوية المسطحة مقدار سطحى بين خطين يلتقيان على نقطة او كيفية عارضة للسطح من الجهة المذكورة على اختلاف مذهبى الرياضيين و غيرهم فيها ، وعلى اى تقدير لاخلاف بين الحكماء فى قبول القسمة بغير نهاية فى الجهة التى بين الضلعين .

والزاوية قد تكون متفقة الخطين مستقيمتهما او مستديرتهما ، سواء وقع تحديباهما و تقعيراهما من جهة واحدة ، او كل منهما فى جهة اخرى مقابلة للجهة التى للاخر ، وهو اعم من ان يكون جانب التحديب منهما موضع الملاقاة اوجانب التقعير بشرط ان لايصيرا فى شىء من هذه الصور متحدين فى الوضع بحيث ينطبق عليهما جميعا خط واحد والالم يكن بينهما زاوية .

وقد تكون مختلفة الخطين ، وهى اما ان يكون بحيث وقعت حدبة خطها المستدير الى الداخل كزاوية حدثت من خط مستقيم بدائرة من خارج او الى الخارج ، كما اذا حدثت من تقاطع قطر الدائرة و محيطها ، فالاولى مما برهن اقليدس فى كتابه بالشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه على انها احد من جميع الحواد المستقيمة الخطين ، والثانية اعظم من جميع تلك الحواد .

فاذا تقرر هذا نقول : اذا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس تحرك الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس منه حركة ما فاى قدر يتحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير اولا مثلها ، و هذا هو الطفرة بعينها فى الحركة .

و كذا اذا فرضنا حركة القطر ادنى حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة من غير ان يصير اولامثل القائمة لازدياد ماهو ازيد مما نقصت هى به عن القائمة عليها . و كذا اذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين الى موضعه

الاول يلزم المحذور المذكور .

واستصعب كثير من الاذكياء حل هذه العقدة، وذكروا فيها وجوها غير سديدة وتشبث بعض العلماء بان الزاوية من مقولة الكيف ومراتب الكيف مما يجوز سلوكها على وجه الطفرة .

و بعضهم ذكر: ان هذه الحركة من احد الضلعين ليس في جهة هي بين الضلعين وهي جهة عرض البسيط الواقع بينهما ، بل في جهة اخرى هي جهة طول ذلك البسيط والزاوية لايقبل الانقسام الافيما بين الخطين لافيما بين الراس والقاعدة والسفسطة في الجميع ظاهرة .

وذكر شيخنا وسيدنا ادام الله تعالى ظله الظليل على مفارق مريديه بادامة وجوده الشريف وعزه الجليل واضاء اشراق نوره مستديما على تنوير قلوب السالكين وتطهير نفوس المستعدين مايشفي العليل ويروي الغليل بحمدالله وقوته من وجه وجيه نذكره تبركا بافادته وتيمنا باضائته وهو : ان الزاوية المختلفة الضلعين ، لها اعتباران اعتبارانها سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير ، وهي انما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني ، لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لايمكن ان تساوي زاوية اخرى مختلفة الضلعين و كذلك العكس .

فانه اذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتيهما فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفتين اوخارجا عنهما ، اذلايمكن الانطباق بين المستقيم والمستدير ، فلا ينطبق الزاوية المستقيمة الخطين على مختلفتيهما .

و بالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين استقامة واستدارة لانهما من الفصول المنوعة للخط ، فكذا لما يحاط به من جهة كونه محاطا واما كانت الحركة امراً متصلا اتصال المسافة و الجسم ، وقد تقرر ان الامور المتخالفة بالنوع لايكون بينهما اتصال وحداني موجود بوجود واحد ، فما يقع في طريق الحركة لابد و ان يكون افراده و مراتبه من نوع واحد . فشيء واحد من افراد احد

المقدارين المختلفين بالمهية لايقع في مسافة الحركة و مسلكها .

اولاترى ان المتزايد بحسب المقدار الخطي لايصل ولا يبلغ بحركة في شيء من المراتب مقدارا ماسطحيا وبالعكس ، وكذا المتزايد في السطح لايبلغ بالحركة في حدودها الى مساواة جسم ما و بالعكس ، فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه وصاراكبر انما يبلغ بالتدريج الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في القدر بين المبدء و المنتهى من ذلك النوع ، وهي التي تكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولايمكن ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الاخر ولاهي واقعة في مسلك تلك الحركة اصلا ، فلا يلزم ان يبلغ الزاوية التي هي بين الدائرة والخط المماس في التعاظم الى زاوية مساوية لمستقيم الخطين ولا التي بين القطر و المحيط في التعاظم الى مساواة القائمة ولا التي بين الخط المماس و القطر العمود عليه في التصاغر الى مساواة ماهي اعظم الجواد .

بحث و تتميم

وللباحث ان يقول : اذا قيست زاوية الى زاوية بانها اعظم او اصغر او ازيد او انقص ، فلابد ان يصلح ما يجرى بينهما قياس المساواة ايضا ، اذالاعظم و الازيد بالنسبة الى الامرلابد و ان يشتمل على مثل ذلك الامر وشيء زايد عليه فالمماثلة بين المستقيمة الخطين والمختلفة الخطين ثابتة بالامكان .

وجوابه : بان الازيدية كمقابلها يقال بالاشتراك الاسمي او بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما عادمشترك ويقال لهما المتشاركان والنسبة بينهما لامحالة عددية رسمت بانها اية احد المقدارين المتجانسين من الاخر بان يقال : هذا المقدار من ذاك المقدار ثلثه او ربعه اوجزء من عشرين جزء منه .

وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين ويلزم كون احدهما مشتملا بالقوة على الاخر مع شيء زايد ، وعلى ما يتحقق بين مقدارين لايمكن ان يقال:

لواحد منهما اى شيء هو من صاحبه وهو لايقتضي كونهما من نوع واحد او جنس قريب ، ولذا عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين مع ان الاختلاف بين الخط المستقيم والمستدير وكذا بين الخطوط المستديرة المختلفة في التحديب بالفصول المنوعة .

واما المساواة ، فلامعنى لها الا المماثلة في المقدار والكمية فلابد ان يكون المتساويان متحدين في نوع من الكمية ، فعلى ذلك قد ظهر انه يصح ان يصير اصغر المقدارين اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساوياً له ، كما اذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة يزيد بحركة الفرجار الى ان يبلغ نصف الدور ، فيصير اعظم من القطر وقد كانت اصغر منه لامحالة بدون ان يصير وقتا مساوية له ، فاعرف هذا .

واما مالزم من كون سدس المحيط من الدائرة مساويا لوتره الذى يساوى نصف القطر لكونهما ضلعي مثلث متساوى الاضلاع في البرهان الترسي فالوتر يكون ستين جزء كنصف القطر من اجزاء بها يكون القطر مائة و عشرين جزء مثل سدس المحيط الذى اجزائه ستون ايضاً سدس ثلثمائة وستين هي اجزاء المحيط عند الحساب .

فالوجـه فيه ان عدد ستين اسدس المحيط حقيقي و لنصف القطر وضعي ، اذليست اجزاء القطر بحسب الحقيقة مائة و عشرين بل هي بحسب الوضع عندهم لمصلحة راعوها هي السهولة في الحسابات ، وانما اجزائه الحقيقية هي مائة و اربعة عشر و كسر ، فلم يلزم المساواة بين القوس و وترها الا في الوضع لا في الحقيقة ، فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور .

فالقدماء منهم ارشميدس اثبتوا بين المقادير المتخالفة الانواع نسبة بالازيدية و الانقصية الصميتين لابالمساواة فهي تتصف بالمفاوتة بين المختلفين بوجه الصم دون المساواة وسائر النسب العددية واشتراط التجانس في النسب مطلقا على مااشتهر بين المتاخرين تقيد فيما اذاكانت عددية لامقدارية اى صمية .

وهيهنا شبهة اخرى كثيرة متفقة الماخذ مشتركة الاصل في الجواب، تركنا

ذكرها على وجه التفصيل مخافة الاسهاب في التطويل ، ولان بناء الاجوبة عن الكل على تحقيق الحركة كما سيجيء حيث يحين حينه فانتظره مفتشا انشاءالله .

وهي كاستلزام حضورشيء غير منقسم من الحركة و الزمان شيئا غير منقسم بازائها من المسافة كايجاب حركة النقطة بحركة ما هي فيه كمخروط مثلا تتالى احياز غير منقسمة وكاقتضاء عدم الان في آن يليه تتالى الانات المستلزمة لتركب المسافة من غير المنقسمات و كاستلزام حدوث اللاوصول في آن يلي آن الوصول تجاور الانين ، وكذا اللا انطباق و اللامحاذاة ، و كاستيجاب كون الزمان مركبا من الانات و الحركة من الاكوان الدفعية بكون الحاضرمن الزمان امرا غيرمنقسم مع انفصاله عما مضى وعما سياتي بعدمهما ، فاذا عدم وجدان آخر متصل عنه بمثل ما ذكر و يكون الحركة لا اول لحدوثها لعدم حدوثها في آن هو مبدء الحركة و الالكان الزمان موجودا في الان ولا في آن آخر يكون بينهما زمان ، والا لم يكن ما فرض مبدء مبدء بل في آن يلي الان الاول الذي هو آخر زمان السكون .

فيكون مناها الكون الاول في الان الثاني و كاستلزام اتصال الجسم عدم وجدان التفاوت بين المتحركتين سرعة و بطوءا اذا اتفقتا في الاخذ والترك لكون كل منهما في كل آن يفرض من زمانهما في اين فايون كل واحدة منهما مساوية لايون الاخرى و اللازم باطل و كذا الملزوم .

وقد مر شبه هذه الشبهة في الزام مساواة الخردلة للجبل .

فصل (٩)

في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابتة الى غير النهاية

اعلم : انه ذهب جمع من القدماء منهم ذيمقراطيس الى ان ما يشاهدون من الاجسام المفردة كالماء و الهواء مثلا ليس بسائط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية

بل الوهمية فقط و بهذا و بتسميتها اجساماً يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء .

ثم اختلفوا فی اشکالها فذهب الاکثرون منهم الی انها کرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء .

وقيل : انها مکعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات و قيل علی خمسة انواع فی الاشکال فللنار اربع مثلثات وللارض مکعب وللهواء ذو ثمانی قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثنی عشر قاعدة مجسمات (مخمسات ظ) .

هذا : مانقله الخطيب الرازی وذکر الشيخ فی الشفا انهم يقولون : انها مختلفة الاشکال و بعضهم يجعلها متفقة الانواع .

وقد قرر بعض المتاخرين الدليل فی بطلان هذا المذهب : بان تلك الاجزاء لما کانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز علی کل منها ما جاز علی الاخر و علی المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفکاکية مما يجوز علی المجموع، فيجوز علی کل جزء اذلو امتنعت علی الجزء نظرا الی ذاته لامتنعت علی المجموع و فيه بحث :

اما اولا : فلکونه مبنيا علی تساوی تلك الاجسام فی المهية، ولا يجدی اعترافهم بکونها متساوية بالطبع ، اذغاية الامر فيه ان يحصل الزامهم بذلك فلم يکن البيان برهانيا .

وللقائل : ان يدعی انها متخالفة بالمهية ولايوجد جزءان متحدان فی المهية فلم يثبت ان کل جسم قابل للقسمة الانفکاکية ، فلم يتم دليل اثبات الهيولی فضلا عن ان يعم

واما ثانيا : فلان صحة هذا الدليل علی هذا التقرير موقوف علی تساوی الاجسام المحسوسة ومباديها التی يترکب منها الاجسام وهو غير ثابت ولاهم معترفون بها ايضا لان هذه الاجسام المحسوسة متخالفة الطبايع بالضرورة ، فاذا کان مباديها متفقة

الطبع جميعا فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وان كان المراد من المجموع العدد الحاصل من مجرد الاجزاء المادية من غير ملاحظة الصورة الحاصلة للكل ، فليس لها حقيقة متاصلة لها وحدة طبيعية حتى يحكم عليها بانها متساوية لغيرها في الحقيقة املا ، و كانه اخذ هذا الحكم عن قول الشيخ : ان القسمة بانواعها تحدث اثنينية في المقسوم يساوى طباع كل واحد منها طباع المجموع و لم يدران المراد منه القسمة الواردة على الجسم المفرد ، و الا فلا يخفى فساده .

ظل غربي مع نور شرقي

و ليكشف : في اثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح و اتمام .

فالطباع : معناه مصدر الصفة الذاتية الاولية للشيء حركة اوسكونا كان او غيرهما ، وهواعم من الطبيعة ، و المراد من انواع القسمة ما يكون بحسب الفك و القطع اوبحسب الوهم والفرض اوبحسب اختلاف عرضين قارين اى ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض اوغير قارين ، اى ما هو له بالقياس الى غيره كالتماس والتحاذى وقد مر ذكر هذه الاقسام .

والدليل : على انحصار القسمة في هذه الانواع : ان الا نقسام ان تأدى الى الافتراق ، فالاول والافان كان في مجرد الوهم فالثاني ، والا فالثالث .

و بماقيدنا الوهم بالمجرد صار هذا بقسميه قسماً ثالثا والافهو من قبيل الانقسام الوهمي ، سيما مايكون بحسب العرضين الغير القارين .

وقد اشرنا سابقا الى التفرقة بين قسميه بان احدهما وهمي منشأ انتزاعه في الخارج و الاخر خارجي عرض لقسميه اتصال اضافي بالمعنى الذي يعرض لاعضاء الحيوان ، و استدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهميا بقولهم : ان الجزء ما لاينقسم لا كسرا ولاقطعاً ولا وهما ولافرضا ، من غير تعرض لمايكون باختلاف عرضين

ضعیف ، کمالایخفی .

لان الغرض منه تعریف الجوهر الفرد لا ضبط انحاء القسمة ، و قد ظهر من نفی الانواع المتباعدة فی معنی واحد عن الشیء نفی النوع المتوسط عن ذلك الشیء

و کذا قولهم انا نقطع بان الجسم الذی بعضه تسخن او وقع علیه الضوء او لاقی بعضه جسماً آخر لم یحصل فیه الانفصال بالفعل و لم یصر جسمین ، ثم اذا زال ذلك التسخن او الضوء او الملاقاة عاد جسماً واحداً .

و کذا قولهم لو کان کذلك یصیر المسافة اقساما بلانهایة فی الخارج بحسب موافاة المتحرك حدود هاثم تعود فی ذاتها متصلة واحدة فی نفسها عند انقطاع الحرکة فان ترویج سلب الوقوع فی الخارج عن التی باختلاف عرضین قارین بانضمامهامع التی صح فیها ذلك السلب نوع من التدلیس والمغالطة ، فانا قاطعون بان محل السواد من الجسم غیر محل البیاض منه ، و ان ارتفع الوهم و الفرض ، و خصوصــا اذا انغمرا فی باطنه و بان السطح الاسود غیر السطح الابیض و بان الماء الحار غیر الماء البارد .

ثم من الذی قال ان موافاة المتحرك للمسافة متعددة لیلزم تعدد المسافة بوجه فضلا عن عدم تناهی العدد .

ومن الذی قال : ان للمسافة المتصلة حدودا فی الواقع ، و هل هذا الا من اغالیط المتاخرین ان الموجود من الحرکة فی کل وقت جزء غیر منقسم وسنعطف اشراق العرفان علی تحقیق حقیقة الحرکة والزمان بوجه لم یبق لاحد مجال هذا الهذیان حسب ما وعدناه انشاءالله تعالی .

ومما یؤکد تصریح الشیخ فی منطق الشفا بانه انفصال بالفعل .

وماذکر ایضاً فی شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضین انفصال فی الخارج من غیر تأدالی الافتراق ینور ما قررناه ، فمعنی کلامه ان کل متحیز مما یوجد او یفرض فیه طرفان باحد اسباب القسمة یتمیز کل واحد منهما عن

الاخر ، اما في الوهم او في الخارج يساوي طباع كل من القسمين طباع الاخر و طباع المجموع المنحل اليهما ، و ذلك لان الاتصال عبارة عن وحدة في الوجود ، بل هو نحو من الوجود الوحداني ، و الوجود الواحد لا يعرض لامور متخالفة في المهية المتحصلة التامة المستغني كل منها في تمام مهيته عن الاخر بخلاف المادة والصورة والجنس والفصل المحتاج بعضها الى بعض لنقصانه وابهامه .

فاذن لايخلو اما ان يكون طباع كل جسم من الاجسام الذيمقراطيسية يساوي للاخر - ولااقل واحد منها لواحد آخر - او يكون الجميع متخالفة الطباع بحيث لااشتراك في الطباع بين اثنين .

اما على الشق الاول، فنقول : التحام النصفين اعني اتصالهما وافتراق الجسمين اعني انفصالهما اما بحيث يمتنع ارتفاعه اولا ، وعلى الثاني ثبت المرام من تجويز الفصل والوصل في تلك الاجسام .

وعلى الاول لايخلو اما ان يكون الامتناع لامر ذاتي ام عرضي لازم او مفارق فان كان الثاني فكذلك ، لان المطلوب تمهيد اثبات الهيولى كما سيظهر و هو انما يثبت بامكان شيء منهما وان لم يقع بعد في الخارج لمانع لازم كالفلك او مفارق كالصغر والصلابة في بعض الاجسام التي سماها الرياضيون المحسوس الاول لايحتمل القسمة عند الحس، وبازائه الزمان الذي يقطع فيه الحركة ذلك الجسم وهو المحسوس الاول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم افلاطون في كتاب النواميس الالهية .

وهو الزمان الذي اذا تحرك المتحرك كالنقطة الجوالة او الهابطة فيه دائرة عظيمة او خطا طويلا يراهما الحس مجتمعي الاجزاء معا وان لم يكن كذلك في الواقع وان كان الاول ، فيجب ان يكون نوعه محصورا في واحد والمفروض خلافه .

واما على الشق الثاني فنقول : تلك الاجسام و ان تخالف بحسب الطبايع و الصور الاان الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام مهية نوعية متحصلة في الخارج وانما يختلف افرادها من حيث هي افرادها بامور منضافة اليها من خارج .

و قد مر في مباحث المهية بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذى هو مادة الانواع و بين الجسم بالمعنى الذى هو جنس، فالفصول عوارض خارجية منضمة بالقياس الى المعنى الاول ومتممات داخلية مضمونة منضمة بالقياس الى المعنى الثانى ، فجسمية اذا خالفت جسمية اخرى كانت بامور خارجية سواء كانت جواهر صورية او اعراضا واما جسم اذا خالف جسما آخر مباينا له في النوع كانت بامور داخلية وعدم الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيراً .

و بالجملة لاشبهة في ان الصور الامتدادية وهي تمام حقيقة الجسم بماهو جسم في جميع الاجسام امر واحد نوعي محصل ومقتضاها فيها واحد ومايجوز ويمتنع لها في بعض الافراد يجوز و يمتنع في الكل ، فحينئذ لو كان الالتحام بين الجزئين المتصلين مقتضى ذات الطبيعة الامتدادية يلزم ان يكون الاجسام و الامتدادات كلها متصلا و احداً ، و لو كان الانفكاك بين الجسمين المتصلين ذاتيا لها لم يوجد شيء من تلك الطبيعة متصلا واحدا بل لم يتحقق لافي العين ولا في الوهم و ذلك ضرورى البطلان ، و الجواهر الفردة مع استحالة وجودها ليست من افراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الاسم وشرحه .

فهذا تقرير البرهان على ان القسمة الانفكاكية لايقف عند حد في شيء من الاجسام من حيث الجسمية ولاحاجة الى دعوى التشابه في الاجسام ،سواء كانت الدعوى مقدمة برهانية او مسلمة عند الخصم كما في الاقيسة الجدلية .

و لذلك اكتفى الشيخ ببيان واحد في اثبات القسمة في الاجسام الذيمقراطيسيه والفلكية وجعل المانع عن الانقسام في الفلك لازما ، و فيها زائلا ، و جعل المانع في القبيلتين خارجا عن الطباع المشترك ، و ان كان المانع في الفلك داخلا في جوهره بما هو نوع خاص من الجسم لابما هو جسم فقط ، وكلما لزم المانع اودخل فيه فمن حق نوعه ان لايكون الاشخصا واحداً لم ينقسم .

مخلص آخر

لوقطع النظرعن تشابه الاجسام المنفصلة لتم البرهان ، لان النظر فى جسم مفرد و قبوله للتبعيض الوهمى يوجب ان يقبل الجزء المقدارى مايقبله الكل و بالعكس ، لتشابه الكل و الجزء ، فان من الحقيقة الامتدادية وما يطابقها ايضا ان اجزائها المقدارية جزئياتها ،فللكل وجود بالفعل وتشخص عيني وللجزء وجود بالقوة و تشخص ، فيجوز بحسب المهية المشتركة ان يعرض لاحدهما ما يعرض للاخر و بالعكس ، فليجز ان يكون المتّصل منفصلا والمنفصل متصلا .

س : جزء الجسم يلزم ان يصح كون مقداره كمقدار الكل ، فلم يبق فرق بين الجزء و الكل .

ج : كلية الكل يمنع ان يكون مقدارالجزء مثله ، فهذا من ضروريات تعين الكل كلاوالجزء جزء ، والا فالتبادل كان جائزا من حيث الطبيعة .

س : فماتقول فى الفلك من حيث كونه فلكا حيث امتنع الفصل على اجزائه لاعلى المجموع .

ج : ليس للفلك بما هوفلك جزء مقدارى ، لان طبيعته المنوعة لجوهره امر روحانى غير سارفى الجسم ، فالمقسوم بحسب الفرض مادة الفلك لا فلكيته كما ان المقسوم من الحيوان قالبه لاحيوانيته .

وهيهنا شبهة مشهورة اعيت الفحول فى حلها : هى ان مبنى الاستدلال على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى واحد فى الموضعين ، فيكون مغالطة لا دليلا وهو ان مايقبله الاجسام الذيمقراطيسية و اجزائها ليس الا انفصالا فطريا واتصالا خلقيا ،وما يقاس عليهما من تجويز التحام الاجسام و انفصال الاجزاء صفتان طاريتان ، و كذا لفظ القبول فى الاولين بمعنى الاتصاف الذى يجامع الفعلية ولاينافى اللزوم ، وفى الاخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذى لا يجامع الفعلية ، فمقتضى اطراد حكم

الطبيعة الواحدة في جميع الجزئيات هو جواز (١) الاتصال والوحدة في كل من تلك الاجسام بحسب اول فطرتها والانفصال والتعدد في اجزائها كذلك .

ولا يكفي ثبوت هذا المعنى في تمهيد اثبات الهيولى بل لابد من التوصل فيه الى امكان طره الوصل بعد الفصل او الفصل بعد الوصل ، فان المحوج الى الهيولى في كل موضع الامكان الاستعدادي المغاير للفعلية في الوجود دون الامكان الذاتي المجامع لها فيه الا في ضرب من ملاحظة العقل واعتباره كما ستعلم انشاءالله .

• وقد اجاب شيخنا واستادنا سيد اعاظم الاعلام وسند اكابر الكرام ضاعف الله قدره بان قبول القسمة الوهمية مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم اوزائل ، اذ لو امتنع الانفكاك عليه لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاختراعية ، ولم يكن حينئذ فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المفارقات الذوات ، ولاشك ان فرض الانقسام الوهمي من

---

١ - اقول اذا جاز ذلك بالنظر الى طبيعة الاجسام و اجزائها بحسب اول الفطرة فلابد من مخصص للانفصال والتعدد للاجسام والاتصال والوحدة لاجزائها فان نسبة الفاعل اليهما واحدة والتخصيص بلا مخصص محال والمخصص ليس الا استعداد المادة و الهيولى فيجب ان يكون كل من الاجسام المذكورة مركباً من الهيولى والصورة فليست هي المادة الاولى كما زعمه ذي مقراطيس فظهر مما ذكرناه ان ثبوت هذا المعنى يكفي في اثبات تمهيد الهيولى ثم لايخفى ان ماذكرناه ماخوذ مما ذكروه وقام عليه البرهان ايضا من ان تعدد افراد النوع الواحد انما يكون بالعوارض المادية وان مالامادة له يكون نوعه منحصراً في شخصه وايضاً بديهة العقل لاتفرق بين الفطرة الاولى و الثانية في جواز هذا المعنى بالنظر الى نفس الطبيعة فان الطبيعة اذا لم تكن آبية عن الانفكاك والانفصال بالنظر الى ذاتها في اول الفطرة لم يكن آبية عنهما بعد الفطرة بالنظر الى ذاتها ايضا فان الذات واحدة في اول الفطرة وثانيها وان عرض للذات بعد الفطرة ماتابي به عن الانفكاك كان الامتناع لعارض و هو لايقتضي الامتناع الذاتي ، فافهم . (اسماعيل ره)

المعاني الانتزاعية وخصوصا اذا كان منشأه اختلاف عرضين .

بحث و كشف

هـذا منقوض بالزمان فانه عندهم متصل قابل للقسمة الوهمية غير قابل للقسمة الانفصالية وايضا توهم القسمة وان سلم كونه مساوقا لتجويز وقوعها في الخارج ، لكن تجويز العقل وقوع امر لايستلزم امكانه الذاتي فضلا عن الاستعدادي ، اذ ربما جوز العقل شيئا في بادي النظر .

ثم اذا قام البرهان ظهر خلافه ، ثم اذا لم يكن ممتدأ قابلا للانفكاك الخارجي لايلزم ان يكون توهم القسمة فيه كتوهم القسمة في المجرد لظهور الفرق بينهما بان هذا ممتد وذاك خارج عن جنس الامتداد وما لا امتداد ولاوضع له يكون تقدير القسمة فيه اختراعا محضا من العقل .

ثم ان لابطال هذا المطلب دليلان آخران :

احدهما : وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام كما يدل عليه التجربة في القارورة الضيقة الرأس الجذابة للماء بعد المص الصياحة في النار بعد السد مع كون الخلاء محالا .

وثانيهما : ان كلا من تلك الاجسام لو كان بسيطا ذا طبيعة واحدة كانت كرية الاشكال لما سيجيء فيحصل بينها فرج خالية والخلاء محال وان كان مركبا من اجسام مختلفة الطبايع لم يكن متصلا واحدا هذا خلف و ايضاً اجزاؤها يكون متداعية الى الانفكاك والرجوع الى احيازها و اشكالها الطبيعية ، فيلزم مالزم اولا من وقوع الخلاء

الفن الثانی

فی البحث عن حال الهیولی مهیة وحقیقة وفیه فصول:

فصل (١)

فی الاشارة الی مهیة الهیولی من جهة مفهوم الاسم و اثبات وجودها و تحقیق انیتها بحیث ماانکر احد له ادنی تمییز

ان فی الاجسام سنخا یتوارد علیه الصور والهیئات وله اخمیرة یختلف علیها الاستحالات والانقلابات ، ولایحتاج الجمهور فی اثبات وجود امر یصدق علیه مفهوم هذا الاسم اعنی المادة القابلة لوجود هذه الحوادث واللواحق وزوالها ، فان کل من له استیهال مخاطبة علمیة ، یعلم ویعتقد یقینا بالفکر او الحدس ، ان التراب یصیر نطفة والنطفة تصیر جسد انسان او حیوان والبذر یصیر شجراً والشجر یصیر رمادا او فحما .

واذا قیل انه خلق من الماء بشرا ومن الطین حیوانا ، لایخلو اماان یفهم من هذا القول ، ان النطفة باقیة نطفة والطین طینا ، ومع هذا فهو بشر وحیوان ، حتی یکون فی حالة واحدة نطفة وجسد انسان اوطینا وحیوانا واما ان یکون بطلت النطفة بکلیتها حتی لم یبق منها شیء اصلا وکذا الطین .

ثم حدث حیوان اوانسان فحینئذ ما خلق الانسان من نطفة ولا الحیوان من طین بل ذلک شیء بطل بکلیته و هذا شیء آخر حصل جدیدا بجمیع اجزائه ، واما ان یکون الجوهر الذی کان فیه الهیئة النطفیة اوالطینیة بطلت عنه تلک الهیئة وحصلت فیه هیئة انسانیة او صورة حیوانیة ، والقسمان الاولان باطلان عند الکافة ، ولیست مما یعتقدهما العامة ولذلک کل من زرع بذراً لینبت شیء منه او تزوج لیکون له ولده یفرق بین ولده وغیره بانه من مائه ویحکم علی الزرع بانه من بذره وعلی الفرخ بانه من بیضه .

اولاتری انه لایحصل فی الزراعة من البر غیر البر ومن الشعیر غیر الشعیر ولافی التولید

من الانسان غير الانسان و من الفرس المحض الغير الفرس ومن الحمار غير الحمار ومن المزدوج من القسمين غير المزدوج من صفات كل منهما .

ثم ان جحد جاحد وعاند معاند لا يلتفت اليه العاقل الفطن بل يكذبه بمجرد الحدس الانساني ومثل هذا الانسان يكذب نفسه في احكام كثيرة الا انه لا يستحيي عن نفسه ومن لا يستحيي عن نفسه لا يستحيي عن الله ، لانه اقرب اليه من نفسه

فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لاحد بل وقع الاتفاق من العقلاء مع افتراقهم في الاراء على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والهيئات الا انها عند الاشراقيين ومن تبعهم نفس الجسم الذي هو امر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه ، فمن حيث جوهريته يسمى جسما ومن حيث اضافته وقبوله للصور والمقادير ، يسمى مادة .

وعند المشائين ومن يحذو حذوهم جوهر ابسط يتقوم بجوهر آخر يحل فيه يسمى صورة يتحصل من تركيبهما جوهر وحداني الحد قابل للمقادير و الاعراض والصور اللاحقة وهو الجسم فالجسم عندهم مركب في حقيقته من الهيولى ومن الاتصال القابل للابعاد الثلثة وعند اصحاب ذيمقراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل .

وعند قوم آخرهم المتكلمون على تشعبهم وتكثرهم هو الجواهر الفردة التي يتقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتاليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله و الصورة جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذي هو الهيولى .

نعم من زعم ان الامتداد الجسماني عرض في المادة والجسم مركب من الهيولى والاتصال العرضي يكون مذهبهم اشبه بمذهبه من مذهب المشائين وبقي الفرق بينهما بان تقوم جوهرية المحل في الوجود يكون عنده بما سماه صورة ، وعند هؤلاء بذاته مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب بالعرض القائم بالجزء الاخر منه بحسب المهية ويكون المحل شخصا واحدا عنده واشخاصاً متعددة عندهم .

و نسبة مذهب المتكلمين الى هذا المذهب كنسبة مذهب ذيمقراطيس الى

مذهب الاشراقيين ، لان هذين مشتركان فى عدم جسمية الهيولى مع جوهريتها و قبولها للانقسام ومفترقان في فعلية الاقسام وعدمها ، و ذانك مشتركان فى جسميتها ومفترقان فى كون الاقسام جميعها حاصلة بالفعل اوبالقوة .

والهيولى عند المشائين استعداد محض و عند غيرهم ذات وجهين قوة من وجه وفعل من وجه ، وستعلم انجوهرية الهيولى لايوجب كونهاامرا بالفعل محصلا .

فان قلت : المذكورفي كتب المعتزلة ان مبادى الأجسام عندالنظام واصحابه هى الوان و طعوم و روايح ونحو ذلك من الاعراض ، فلم يكن هيولى الاجسام عند المتكلمين كافة جوهراً .

قلت : نعم الا ان هذه الامور عندهم جواهر لااعراض

وتقرير هذا المذهب على ما صودف ان مثل الوهميات والعقليات كالاكوان والتأثيرات فى كتبهم و الاراء والاعتقادات والالام و اللذات و ماأشبهها كلها اعراض لا دخل لها عندهم فى حقيقة الجسم قطعاً واما الالوان والاضواء و الطعوم و الروايح و الاصوات و الكيفيات الملموسة من الحرارة و البرودة و غيرهما ، فعندالنظام و من تبعه جواهر بل اجسام حتى صرح كما هو المنقول عنه بان كلاً من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة .

ثم ان تلك الاجسام اللطيفة ، اذا اجتمعت و تداخلت ، صار الجسم الكثيف الذى هو الجماد اما الروح ، فجسم لطيف هو شيء واحد و الحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل هذه الامور اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض و عند الاخرين جواهر مجتمعة يحلها تلك الاعراض .

وقد وجد قريبا من زماننا هذا شخص من المشتغلين بالبحث وكان مصرا على ان الماء رطوبة متراكمة وان الارض يبوسة متراكمة ،وهكذا سائر العناصر (الاعراض خ ل) وهذا اشنع مما نسب الى النظام وماوقع فى بعض الكتب كالمواقف وغيره ، من ان الجسم

ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ماينبغي .

والصواب ان يذكر مكان النظام ضرار على مافي سائر الكتب .

وربما يوجه كلام المواقف : بان الكلام فيما هو جسم اتفاقا و النظام يجعله مجموع اعراض بسببها جواهر بل اجساماً ، فهو يوافق النجار ويخالف القوم في المعنى الا ان الاحتجاج عليهما ، بان العرض لايقوم بذاته بل لابد من الانتهاء الى جوهر يقوم به و لهما بان الجواهر متماثلة والاجسام متخالفة ، فلا يكون جواهر لا يلائم هذا التوجيه ولا ينتظم على رأي النظام حيث زعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في انفسها قائمة بذواتها وان لم تكن متماثلة لجواهر الاخر كالحلاوة اوالحرارة مثلا .

وبهذا يظهر ايضا ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لاتنهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه .

واما الجواب بمنع تماثل الجواهر = فجدلي لايتاتى على مذهب المانعين ، حتى لو قصد الالزام لم يتم المرام ، بل الاقرب ان الاجسام بما هي اجسام متماثلة عند الحكماء والمتكلمين ، لان ذلك مناط اثبات الصورة النوعية عندهم واثبات الفاعل المختار عند هؤلاء والقائل بالاختلاف انما هو النظام .

وما اسخف مافي كلام صاحب المواقف تاييداً لمذهب النظام واصلاحا لفاسده وترويجا لكاسده ـ ولن يصلح العطار ما افسد الدهر ـ من انه لامحيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلة في حقيقة الجسم ، فيكون الاختلاف عائدا اليها وكانه لم يفرق بين التجانس بحسب المفهوم والتركيب الذهني وبين التماثل في الوجود و التركيب الخارجي و على تقدير التركيب العقلي و الاتحاد الجنسي .

فقد دريت ان المميز الفصلي لا يجب ان يكون مهية مندرجة تحت مقولة عرضية و لا جوهرية ، فالاجسام اذا اتحدت مع سائر الجواهر في الجوهرية ذهنا و

كان الجوهر جنسا لها عقلا ، فلابدمن امتيازها بفصول يتحد معها في الوجود يكون كل منها جزء عقليا لاتاصل لها في الخارج ، والطعوم و الروايح ليست كذلك واما اذا اتحدت الاجسام بعضها مع بعض اوالجواهر بعضها مع بعض اتحادا نوعيا اوكان كل منها مركبا من الجوهرية اوالجسمية مع امرآخرعلى اختلاف رأى الحكماء والمتكلمين(١) حتى يكون التركيب خارجيا و جنسيةالامرالمشترك جسما كان او جوهـراً ذا وضع بضرب من الاعتبار على الوجه الذى اشرنااليه من تصيير المادة الخارجية جنسا مع كونها متحدة الحقيقة خارجا وعقلا باعتبار ، فلايلزم الا دخولها في حقيقة بعض الانواع بماهي انواع لافي حقيقةالجسم بما هوجسم كما هو مذهب الاشراقيين من تقوم الاجسام النوعية بالاعراض كما هومذهب النظام ، فان مذهبه انها محض الجواهر فكيف توجه بما ذكر لافي حقيقة الجسم بماهوجسم .

ثم العجب كيف ذهل عما ذهل في توجيه مذهبه و اصلاحه مـن الوقوع في ورطةاخرى وهي عدم بقاءالاجسام ، ضرورة انتفاءالشيء بانتفاء مايتقوم به وهوجملة الاعراض الغيرالباقيه باعترافه .

و قد اشاراليه بقوله و لذلك ان الاعراض لا تبقى و الجواهر باقية ، فلو تم كون الجواهرغيرمختلفة بذواتها لماكانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض و حينئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ، و هل هذا الا تناقض في الكلام .

١ـ فان المشائين من الحكماء و الجمهور من المتكلمين جعلوا المادةالمشتركة هي الجوهر الذى لايكون جسماً والاشراقيين من الحكماء وذى مقراطيس واصحابه والنظام من المتكلمين جعلوا المادة المشتركة جسماً فعلى الاول يكون التركيب من الجوهرية مع اعراض وعلى الثاني يكون التركيب من الجسمية مع امرآخر فتدبر .

(اسماعيل ره)

فصل (٢)

في الاشارة الى مهية الهيولى عند المحصلين من المشائين

قد عرفوا الهيولى بانها الجوهر القابل للصورة و هو بحسب الظاهر منقوض بالنفس لانها جوهر قابل للصور فالاولى ان يقيد الصورة بالحسية .

و منهم من قيد التعريف بكون القابل بحيث لا معنى له الا القابلية .

وفيه خلل لا لما ذكره الشيخ الالهى فى المطارحات على ما سنذكره ، بل لان فى النفس (١) جوهرا هيولانيا(٢) لا معنى له الا القابلية ، لانه استعداد محض نحو

١ ـ و هذا الجوهر هو المسمى بالعقل الهيولانى وهو المادة للنشأة الثانية كما ان الهيولى الاول هى المادة للنشأة الاولى .

(اسماعيل ره)

٢ـ اقول فيلزم وجود قسم آخر للجوهر وراء الخمسة المشهورة فان هذا الجوهر الهيولانى لايكون عقلا لكون العقل فعلا محضا وكون هذا الجواهر قوة محضة وكذا لايكون صورة لذلك بعينه ولا يكون هيولى ولا جسماً و هو ظاهر فلو لم يكن نفساً كان قسماً سادساً وهو خلاف ماذكره المصنف فى تقسيم الجوهر الى اقسام ولو كان هذا الجوهر غير النفس لزم ان لايكون النفس قابلة للصور العقلية متصفة بها مستكملة بها مترقية اليها بل القابل الموصوف المستكمل الصاعد اليها يكون هذا الجوهر الهيولانى واللازم باطل ضرورة و اتفاقا من المصنف ، فالحق ان هذا الجوهر الهيولانى هو النفس و ماذكره من امتناع كون شيء واحد قوة وفعلا وان كان بالنسبة الى الشيئين ومادة لشيء وصورة لشيء آخر انما يتم ويسلم فى نشأة واحدة و = بامتناعه بحسب نشاة واحدة يتم دليل اثبات الهيولى فان نشأة الهيولى والصورة نشأة واحدة وهى النشأة الذاتية الداثرة الفاسدة فتفطن .

(اسماعيل ره)

المعقولات الصورية ، كما سنحققه و ليس هو نفس النفس ، لان النفس بما هى نفس صورة كمالية للمادة الجسدانية فلا يكون استعداداً نحوالكمال العقلى ، لاستحالة ان يكون امرواحد بما هو واحد فعلا وقوة ، و ان كان بالقياس الى شيئين و لا ان يكون صورة لامروهادة لامروان كان الامران متغايرين .

وذلك لان اتصاف الشيء بمتخالفين بالاضافة الى امرين انما يجوزويصح اذا لم يكن ذلك الشيء حقيقته محض حقيقية احدالمتخالفين وفيمانحن فيه كذلك .

اماالهيولى فانها محض القابلية و الاستعداد عند المشائين .

واماالنفوس والصور ، فانها فعلية فى انفسها متعلقة بالقوة والاستعدادمشوبة بها شوب وجودها بوجودالهيولى الخارجة عن ذاتها ، و على ذلك بناء مذهبهم فى تركب الجسم المطلق من الهيولى والصورة .

واما ما اورده الشيخ الالهي فى اوائل طبيعيات كتابه : بان القابلية واستعداد القبول ليست اموراً جوهرية بل ينبغى ان يتحقق القابل فى نفسه حقيقة حتى يقبل امرا آخر ، ويضاف اليه انه قابل لامر آخر و حامل الصور ليس نفس الاستعداد ، فان الاستعداد هو استعداد لشيء له فى نفسه حقيقة .

بلى لا يمنع ان يكون الجوهر الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما ان النفس يسمى نفسا باعتبار تدبير ها للبدن ، فيكون هذه الاضافات اجزاء لمفهوم الاسم لاللحقيقة الجوهرية .

ففيه بحث لان نسبة القابلية والاستعداد الى الهيولى كنسبة الفاعلية والايجاد الى البارى تعالى ، فكما دل البرهان على ان سلسلة التاثير ينتهى الى مؤثر يكون بذاته مؤثرا والها وليست الهيته و تـأثيره بصفة زائدة و الالكان مفتقرا فى اتصافه بتلك الصفة الى امريضم اليه والى الهية سابقة على هذه الالهية وهوممتنع لا نجراره الى لزوم الدور او التسلسل الباطلان بالذات كما سنحقق فى مقامه فكذلك سلسلة الحاجة و الا فتقار الاستعدادى ينتهي الى شيء ذاته محض الفاقة والافتقار و = كما ان

معنى عينية الصفات فى الموجود - الاول جل اسمه ليس ان المفهومات الاضافية التى لاوجود لها الا فى العقل هى عين ذات الشىء الذى هو صرف الوجود المجهول الكنه.

بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ لحكاية تلك الصفات ومنبعا لانتزاعها عقلا كما انه منبع لوجودات الاشياء خارجاً فكذلك حكم عينية الاستعداد للهيولى، فانها عبارة عن جهة فقر الاشياء وقصوراتها فى الوجود العينى كما ان الامكان الذاتى عبارة عن جهة فقر الذوات وقصورات المهيات بحسب تقومها فى مرتبة الذات والمهية

و لايذهب على احد ان كون الشىء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لايوجب كونه من مقولة المضاف بالذات لان المتضائفين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الاخر وليس كذلك حال الوجودات العينية اذا كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الاخر والا لكان جميع الوجودات داخلة تحت جنس المضاف بالذات وليس كذلك.

بيان ذلك: ان الجاعل بنفس ذاته جاعل والمجعول بنفس جوهره مفاض و بالجعل البسيط مجعول، فالبارى بنفس حقيقته القدسية فياض للاشياء ومع ذلك تعالى عن ان تكون واقعة تحت جنس فضلا عن وقوعه تحت جنس المضاف الذى هو اضعف الاعراض.

واما النفس فى نفسيتها فان كانت بجوهرها متعلقة الوجود بغيرها تعلقا شوقيا تدبيريا اوطوليا كان حالها ماذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات وان كان نحو العلاقه مختلفا وان كانت النفسية جائزة الزوال والانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهيولى بغيرها قياس بلاجامع.

واما قوله قدس سره بعد ذلك: ولايجوز ان يقال الامر الجوهرى حقيقة نفسه متقومة بالقوة و الاستعداد، و هو نفس الاستعداد، فان جزء الجوهر من جميع الوجوه لايصح ان يكون عرضا. والا لم يكن الشىء جوهراً محضا بل مجموع جوهر وعرض.

فالجواب ان كثيرا مايعبر عن حقايق الفصول الذاتية بلوازمها العرضية كما مر ذكره غير مرة ، وهذا من باب تعريف القوى بافاعيلها الذاتية فالقوة الفاعلة يعرف بفعلها الخاص والقوة الانفعالية يعرف بانفعالها .

و الحـق ان تعريف العقل بادراك المعقولات و تعريف القوة الحيوانية بالاحساس والتحريك ، والقوة النباتية بالتغذية والتنمية كلهامما اقيمت مقام الحدود وان كانت المذكورات بظواهر مفهوماتها اعراضا نسبية ، لكن الفصول الحقيقية هي مايعبر عنها بهذه الأمور التي هي علاماتها ولوازمها .

اذلا يمكن الحكاية عنها الابهذه اللوازم فكذلك الحال في الهيولى وسائر القوى الانفعالية من حيث انها انفعالية والسرفي الجميع ان انحاء الوجودات البسيطة لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم او بالمشاهدة الاشراقية ، و ان ذا الحد المنطقي المركب من الجنس والفصل ليس الاالمهية الكلية النوعية .

وربما يكون الوجود نحوا بسيطا والمهية اللازمة له مركبا حدها من جزئين كل منهما داخل في المهية خارج عن ذلك الوجود الا انها بجزئيه حكاية عن حقيقة ذلك الوجود لازمة له بحسب حاق مرتبته ، فيضطر الانسان الى ذكرهما عندالاشارة اليه فيقال لهما حد ذلك الوجود اضطرارا مع ان الوجود مما لاحد له . و قدحقق الشيخ هذا في الحكمة المشرقية .

و قريب منه ما اورده شرف الله نفسه في كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك الاشكال حيث قال : و ههنا سؤال وهوانه ان كان فصل الهيولى هو الامكان و الهيولى جوهر و فصول الجواهر جواهر ، فيجب ان يكون الامكان جوهراً ، وقد ابطل هذا وان لم يكن الامكان فصله ولاانه لازم فقد كان قبل الامكان ممكنا لانها لاتنفك عن الامكان .

والجواب عن هذا : ان فصل الهيولى لايعرف لان الهيولى من حيث هي هيولى

مجردة ليس ممكنا ولا غير ممكن بل يلزمه الامكان معناه انه اذا عقلت عقل معها الامكان فلا ينفك عنه انتهى كلامه .

وهو كما يظهر عند التعمق عين ماذكرناه ، اذ غرضه ان الهيولى لكونها جوهرا بسيطا و فصول البسائط الوجودية يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها المنتزعة عن حاق حقيقتها عندنا يتصور في الذهن و لو بحسب التقدير و الهيولى ليست حقيقتها الا قوة الحقايق و — امكانها الاستعدادى كما يدل عليه برهان وجودها .

فهذا الامكان تمام ذاتها و كمال حقيقتها من حيث هي قوة الصور الجوهرية كما ان الحركة كمال ما بالقوة من الاوصاف العرضية من حيث هو بالقوة فيها .

واما ما اعترض ثالثا بقوله و الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له كيف و قد قيل ان الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله ، فاذا كانت الهيولى هي الاستعداد او جزئها الاستعداد للصورة ، فلا يبقى مع الصورة و كلامنا في حامل الصورة .

فجوابه ان وحدة الهيولى كما ستحقق وحدة مبهمة لان لها في ذاتها استعداد كافة الصور والاعراض. و كلما خرج منها الى الفعل بطل ما بحسبه من الاستعداد فلم يكن الهيولى استعداداً له بل لغيرها .

ولهذا قيل ان وحدة الهيولى جنسية ليست شخصية واولوا كلام من قال من الحكماء : ان هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص بان غرضه ان الهيولى لها تشخص حصل لها من الهيئة العارضة من الصور والاعراض جملة ولاشك في ان مجموع الجواهر والاعراض شخص واحد .

و تحقيق ذلك ان للهيولى في ذاتها لكونها امرا عقليا وحدة كوحدة عارضة للمعقولات المشتركة بين الحقائق المتكثرة النوعية في الذهن عند ملاحظة العقل اياها واحدة في الذهن متشخصة بتشخصات العقل ، فحال الهيولى في وحدتها الشخصي

العقلى كحال الاجناس فى وحدتها الذهنى الاشتراكى .

وكثيراً ما يصرح الشيخ واترابه ان للجنس الذى للمركبات استعداداً لوجود الفصول و مع ذلك اتصافه ببعض الفصول لا يبطل استعداده لسائر الفصول ، و ذلك لان وحدته مبهمة تجامع التكثر كما ان تشخصه لاياب العموم والاشتراك فكذلك حكم الهيولى فى كونها استعداداً ، فانها ليست استعداداً واحداً بل فى كل مرتبة يقترن بصورة تصير استعداداً لصورة اخرى .

وايضا الحكماء فرقوا بين القوة و الاستعداد بوجوه ثلثة ذكرها الشيخ الرئيس فى بعض رسائله و ذلك لان القوة يكون على الضدين بالسوية فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح و منهم من هو مستعد للحزن وكذلك الحكم فى الغضب والخوف وسائر الانفعالات .

ولان القوة ما تكون بعيدة و الاستعداد يكون قريبا و القوة يتفاوت شدة وضعفا و الاستعداد لايكون الاواحدا هوالقوة الشديدة .

وبالجملة الاستعداد استكمال للقوة بالقياس الى احد المتقابلين فالهيولى الاولى هى بالقوة كل شىء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى زواله و بعض ما فيها لايعوق عن بعض آخر و لكنه يحتاج الى ضميمة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هى قوة بعيدة .

واما القوة القريبة ، فهى التى لايحتاج الى ان يقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التى ينفعل عنها ، فالشجرة مثلا ليست بالقوة مفتاحاً بل يحتاج الى ان يلقاها اولا قوة قالعة ثم ناشرة ثم ناحتة ثم بعد ذلك يتهيأ لان ينفعل من ملاقاة القوة الفاعلية المفتاحية فيصير مفتاحاً .

فظهر ان الهيولى ليست استعداداً واحداً نحو صورة واحدة حتى يبطل ذاته بوجود تلك الصورة بل هى قوة مطلقة لجميع الصور وليست فى ذاتها واحدة بالعدد بل بالمعنى .

و ليست ايضا جوهراً مستقلا في الوجود حتى يكون وحدتها وحدة معينة بل هي فيوجودها تابعة لوجود صورة ما مطلقة يحصل طبيعتها المطلقة محصل واحد بالعدد مستقل في الوجود ويقيمها مقيم عقلي مشخص.

و ان اردت ايضاح ذلك فانظر الى حال البدن كيف يصحبه قوة مستمرة للهيئات والصور المتبدلة للاعضاء وغيرها واستعداداتها المتعاقبة فلم يزل يلزمه مادام في هذه النشأة نقص وبحسبه قوة مستمرة نحو الاستكمال طوربعد طور وحالاغب حال بحيث يتبدل فيه جميع الصور التي للاعضاء و الامشاج و مع ذلك محفوظ الوحدة الشخصية للصور المطلقة و للاستعداد المطلق بنفس شخصيته باقية من اول العمر الى آخر الاجل.

فقس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصية و وحدة الهيولى التي هو قوة محضة مستمرة الى آخر الدهر مع تبدل الصور وتعدد الاستعدادات، وسيجيء فضل ايضاح في مباحث التلازم انشاءالله تعالى.

و من هناك يظهر خطأ جماعة من المتاخرين كالعلامة الخفري و غيره زعموا ان الهيولى شخص واحد يتوارد عليه الصور والهيئات ومثلوها بالبحر والصور بالامواج و لو عكسوا الامر لكان يشبه ان يكون اولى. فان وجود الهيولى تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المتبوع متعدداً و التابع بما هو تابع واحداً شخصيا.

وقد برهن على ان ما بالفعل مطلقا متقدم على ما بالقوة واما القوة الجزئية، فهي متقدمة على الفعل الذي هو قوة عليه و كل قوة تابعة لفعل متقدم وهي امكان لفعل يتقدم عليه و يضاف اليه، فالقوة على الرجولية تابعة للصورة الطفولية مقترنة بها والقوة على الطفولية تابعة للصورة المنوية والقوة عليها تابعة للصورة الدموية، والقوة عليها تابعة لصورة الغذاء.

و هكذا متعاقبة الى ما يقارن صور البسائط، ثم يعود الى صور المركبات تارة اخرى بغير واسطة او بواسطة ترددها من بسيط الى بسيط حتى ينتهي الى

المركب ، فلا يزال الاستعدادات تابعة للصور بوجه و الصور تابعة للاستعدادات بوجه آخر كالمد و الجزر للبحر و الطلوع والغروب للفلكيات و القبض و البسط للصوفى .

واما النقض على التعريف الذى ذكر ناه للهيولى اى الجوهر القابل للصور الحسية بان من الصور الجسمانية ماليست بحسية سيما صور الافلاك ، فانها غير محسوسة .

فالجواب : ان المراد منها ما يقبل الاشارة الحسية و ان لم يكن امرا مدركا باحدى الحواس الظاهرة واطلاق الحسى على مايقابل العقلى شايع كثير .

ولاحد ان يورد فى تعريف الهيولى بدل الحسية الجسمانية فيقول : الهيولى جوهر قابل للصور الجسمانية ثم يعرف الجسم بانه جوهر من شانه ان يعقدبالاشارة الحسية اويمكن فيه فرض ثلث متقاطعاتعلى التقاطع العمودى كمامر .

فصل (٣)

فى اثبات الجوهر الهيولانى

لما بطل المذاهب القائلة بانفصال الجسم الى اجزاء لاتقبل القسمة المقدارية اصلا جوهرية كانت كما عليه المتكلمون تبعا لعبارات بعض من تقدم عهده عهد افلاطون و ارسطو من الفلاسفة قبل نضج الحكمة و تمامها او عرضية (١) كما عليه النظام والضرار والنجار ، اولا تقبل الفكية فقط دون غير ها ، كما رءاه بعض آخر مثل ذيمقراطيس و اصحابه ثبت ان حقيقة الجسم غير خارجة عن اتصال و متصل

١- اى بحسب الواقع ونفس الامر سواء كان القائل به قائلا لعرضيتها كالضرار والنجار او غير قائل بعرضيتها كالنظام فان الجسم عنده تركيب من الالوان و الطعوم و الروايح و غير ها من الا عراض المحسوسة ولكن هذه كلها عنده من الجواهر كما مر فلاتغفل .

(اسماعيل ره)

في نفسه كما هو عند الحس قابلا للانفصال ، و ليس انفصاله و اتصاله له تباعد الاجزاء وتجاور ها بل زوال الوحدة و حدوث الانفصال او زوال الانفصال و حدوث الاتصال

و بالجملة مثل هذه الحقيقة لابدان يكون وحدتها الشخصية هى نحو اتصالها و متصليتها ، كما ان وحدة العدد وشخصيتها ليست الا انفصالها وتعددها ، و كما ان ببطلان كثرة العدد يبطل هويتها الانفصالية فبطلان وحدة الاتصال فى الجسم يبطل هويته الاتصالية ، فاذا تحقق للجسم اتصال وتحقق قبوله الانفصال و تحقق ان القابل ومايلزمه يجب بقاء وجوده مع المقبول والاتصال نفسه لايبقى مع الانفصال لما علمت ان الوحدة مقابلة للكثرة . فلولم يكن فى الجسم شيء يقبل الانفصال لكان اما ان يقبل الاتصال مقابله ضده(١) اوعدمه .

واما ان يكون الفصل اعداما لهويته الاتصالية بالتمام وايجاد الهويتين الاتصاليتين الاخريين من كتم العدم من غير رباط بحسب الذات بين هاتين وتلك و كذا عند التحام الهويتين متصلا واحدا اذا لم يكن قابل غير الاتصال يقبل الاتصال يلزم ان يقبل الشيء نفسه اويكون الوصل اعداما لهويتين واحداثا لهوية واحد من غير جامع بين هذه وبين تينك والاولان باطلان بالضرورة

و كذا الثانيان للفرق الضرورى بين الفصل و بين اعدام جسم بكليته واحداث جسمين آخرين و كذا بين الوصل واعدام جسمين واحداث جسم ثالث كماء الجرة يجعل فى الكيزان او ماء الكيزان يجعل فى الجرة فذلك الامر الباقى فى الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس فى نفسه هوية اتصالية ليمتنع طريان

---

١ ـ بناء الترديد على ان الانفصال امر وجودى وعبارة عن حدوث هويتين او عدمى و عبارة عن رفع الهوية الاتصالية عما من شأنه ان يكون متصلا فعلى الاول يكون التقابل بينهما تقابل التضاد بناء على ان المعتبر فيه المحل مطلقا و على الثانى يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فلا تغفل . (اسماعيل ره)

الكثرة والانفصال عليها مع بقائها بحالها ، ولاهوية انفصالية كالوحدات الجوهرية او غير الجوهرية ليمتنع طريان الوحدة والاتصال عليه بل وحدتها واتصالها بحلول الصورة الاتصالية فيها و كثرتها وانفصالها بطريان الانفصال عليها .

ثم اذاظهر لك ان ادنى مراتب الموجودية بالفعل هو الموجود الاتصالي والانفصالي الذين لاجامعية لشيء منهما بالقياس الى نفسه واجزاء ذاته وان الوجود الانفصالي لما كان ادونهما مرتبة في الخسة والقصور فلم ينل من منبع الوجود الامرتبة انزل من ان يتصف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته حسبما برهن على استحالة جوهرية الافراد الانفصالية .

و بطل كون المتصلات و الاحاد الوضعية موجودا مستقلا والموجود من الموجود العددى ليس الاعرضا قائما بغيره و انما المتالف من الوحدات لايستحق الانحوآ عرضيا من الوجود و كذا الغير القار من المقادير لايسع الا الوجود العرضي كماستحقق .

فظهر ان لا ادون منزلة من الجواهر الصورية الاالهوية الاتصالية الجسمية ، ولاشك ان مادة الشيء وجودها انقص من ذلك الشيء كيف و نسبتها اليه نسبة الشيء الى التمام وقد فرغنا مـن تحقيق هذا في مباحث العلل الاربع فماظنك بامر يكون مادة يكون صورتها اضعف الصور ، فهل الاقابل محض لاحظ لها من الفعلية .

فمثل هذه المادة يجب ان يكون حقيقتها قوة متقومة بفعلما اى فعلية كانت ومادة متحصلة بتعين ماای تعین کان ، حتى انها يستتم مهيتها بالفصل كما يستتم بالوصل ويتقوم بالكثرة كما يتقوم بالوحدة ويبقى مع الفساد كما يبقى مع الكون ويقبل الخير كما يقبل الشر و انما يحصل الاستمرار والبقاء لانها لازمة لمطلق الصور المنحفظ نوعيتها بتعاقب الاشخاص بابقاء مقيم قدسى يديم بعنايته عالم الاجسام وصورها وتوابعها اللازمة ويحفظ انواعها بتوارد افرادها و يبقى وجوداتها وخيراتها و يجبر نقصاناتها وشرورها و آفاتها ونقايصها بتعقيب امثالها واشباحها .

أبحاث و تحقيقات

قال صاحب البصائر وهو ابن سهلان الساوجي معترضا على الحجة المذكورة ان الانفصال عدمي والعدمي لايحتاج الى قابل يقبله والالكان في العدم قوابل موجودة غير متناهية قبل وجود الاشياء .

ودفعه بان الانفصال ان كان عبارة عن حدوث هويتين اتصاليتين فذاك وان كان عبارة عن عدم الاتصال فليس كل عديم الاتصال منفصلا حتى يكون العقل متصلا والنقطة منفصلة ، بل لابدمع ذلك من اضافة الى محل يبقى معدوله استعداد مايقابله ، فكما ان البصر يضاف الى محل وعضو يتصور بصورة المرئي ويقبل قوة بها يرتسم الالوان فكذلك العمى الذى هو بطلان تلك القوة عن العضو القابل نوعا او شخصا و كما لايقبل السواد البياض ، بل محله كذلك لايقبل البصر العمى بل محله فعلى هذا القياس لايقبل الاتصال الانفصال بل محله .

و قد علمت ان قابل الاتصال لكونه محض القابلية يكفيه اقل جهة يتهيأ بها لورود الاشياء عليه لغاية عرية في ذاته عن الصورة فنسبته الى الاتصال وزواله ثم عوده كنسبة واحدة فيقبل العود ثم العود ، بخلاف غيرها من القوابل الثواني لتصورها بصورها المقومة اياها الموجبة لاستعدادها وقبولها لما يحتاج الى مزيد تاثير من مؤثر قوى لينفعل به وينتقل من احد المتقابلين الى الاخر ، بل ربما ينفعل من احد الطرفين بحيث يبطل استعداده لغيره او للطرف الاخر كالمصور بصورة تمامية لااتم منها و كالمصور بصورة فلكية او كوكبية لاضدلها ولاند ولافساد يعتريها الاعلى نحو الفناء المطلق كما هو عند اشراف الملة و الحكمة ، فليس حال الهيولى الاولى من هذه الجهة بالقياس الى الوصل و الفصل حال العين بالقياس الى البصر و العمى وحال الانسان بالقياس الى العلم و الجهل .

بحث آخر

قالوا = : سلمنا ان الانفصال يحتاج الى قابل ولكن قابله نفس الجسم وهو الهيولى الاولى لاغير .

و جوابه انا نبهنا على ان الاتصال المقوم للجسم ليس ما يتبدل عليه كابعاد الشمعة و امتداداتها فانها لايخل تبدلها بحقيقة الجسمية بل بكميتها التعليمية واما الاتصال المقوم للجسمية فمتى زال لم يبق جسم كان اولاحتى يقبل الانفصال ، فالقابل له معنى مباين للجسمية .

فثبت ان الاتصال ليس نفسه هو الجسم وتوضيحه على نمط ثانى الاشكال ان الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال بنفسه قابلا للانفصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه ، وفي قوة هذا الكلام ان الجسم لايعقل الا بالاتصال و كل ماهو كذلك فليس الاتصال خارجا عن حقيقته .

فظهر من هذا القول القياسى ، ان الاتصال غير خارج عن حقيقة الجسم و من القول القياسى السابق انه ليس كل حقيقته ، فكل ماليس خارجا عن حقيقة شيء ولا كل حقيقته فهو جزئه ، فالاتصال يكون جزء الجسم .

فاذا ثبت هذا لزم ان يكون الهيولى غير الجسم نفسه فبطل ان يكون القابل للاتصال نفس الجسم بل جزئه فله جزء آخر غير الاتصال فيتركب حقيقة الجسم عن الاتصال و ما يقبله ، فيكون للاتصال صورة جوهرية ، و القابل مادة جوهرية ، و هذا هو المرام .

بحث آخر

ان بناء الحجة المذكورة على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال لذى هو بمعنى الممتد الجوهرى ونحن لانسلم فى الجسم الا الاتصال الذى قيل انه

من فصول الكم وما سواه ممنوع ، اذ القدر الذى ثبت من نفى الجواهر الفردة ليس الا جوهر أشانه الاتصال والامتداد وقبوله للابعاد ، واما ان الامتداد نفس حقيقة الجسم او جزئه فلم يثبت .

و ماقيل من انك اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء اتصال واحد ، فغير مسلم فان الشمعة المتبدلة الاشكال لايخلو عن تفرق اتصال وتوصل بعد افتراق فالمطولة اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة يفترق فيها اجزاء كانت متصلة ، فاتصال واحد مستمر على تفرق الاتصال وتوزع الامتدادات غير صحيح .

و بوجه آخر ان نقول الاتصال الذى يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال الانفصال لاشك فى عرضيته فان الجسم عند توارد الانفصال والاتصال عليه باق بمهيته و نوعيته لايتغير فيه جواب ماهو ، و كل مالا يتغير بتغيره جواب ماهو عن شيء فهو عرض ، فالاتصال الذى يبطله الانفصال عرض .

و بوجه آخر انكم اثبتتم فى الجسم امتداداً جوهرياهوالصورة الجسمية و امتدادا عرضيا هوالمقدار التعليمى والامتداد من حيث مهية الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لاتختلف بالجوهرية و العرضية.

فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ماذكرتم من حديث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع . فهذه وجوه ثلثة يشترك جميعها فى نفى الامتداد الجوهرى عن الجسم ، فهى فى الحقيقة ترجع الى انكار الصورة لاانكار الهيولى .

وقد مر ان صاحب التلويحات ذهب الى ان حقيقة الجسم مركب من جوهر قابل وامتداد عرضى هو نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمى بناء على تجويزه تقوم الجوهر الجسمانى من جوهر و عرض قائم به ، ولكن يجاب عن اشكالاته من قبل المشائين :

اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لايتصور بدون قابلية الابعاد الثلثة على نعت الاتصال .

ولهذا حددبها ولولم يكن متصلا فى مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كماسبق من العبارة المنقولة عن الشيخ فى الحكمة الفارسية .

وحاصلها ان نفس ذات الجسمية بماهى هى لولم تكن متصلة واحدة فى حد جوهريتها بل كان اتصالها من قبل العارض لكانت بحسب وجود ذاتها ، اما متالفة من الجواهر الافراد متناهية اوغير متناهية اويكون من قبيل المجردات عن الاحياز والابعاد والجهات ، ثم يعرضها الاتصال و قابلية الانفصال او يلحقها التعلق بالابعاد والجهات وكلا الشقين باطل .

فبقى ان يكون الجسم متصلافى حدحقيقته وذاته فقابلية الجسم للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا باتصال ثابت له فى حد نفسه وماثبت للجوهرفى حد نفسه يكون اما تمام ذاته اوجزئها وجزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جوهرا .

و لقائل ان يقول : ان هذاالكلام انما يتم لوثبت ان تقوم الجوهر بالعرض ممتنع و لم يقم برهان بعد على استحالة تقومه بعرض هو احد جزئيه القائم بجوهر هو جزئه الاخر كالجسم عند القائلين بتركبه عن الهيولى وعن امتداد عرضى يقوم بها فذلك الامتداد وان كان معتبرا فى حقيقة الجسم عندهم لكنه عرض البتة .

لايقال: نحن نجرى الكلام الى جزئه الجوهرى فيلزم ان يكون ممتدافى حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد له .

لانا نقول: هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهيولى التى اثبتتم فان الهيولى عندكم متصلة باتصال يرد عليها من قبل الصورة ، فهى فى حد ذاتها غير متصلة ولامنفصلة .

واما قولكم لولم يكن الجسم فى حدذاته متصلا واحداً يلزم ان يكون اجزاء لاتتجزى كما يستفاد من عبارة الشيخ فى الحكمة العلائية و التجرد له عن الاحياز

والامكنة ، فهو ايضا مشترك الورود .

والجواب عن الموضعين ان عدم اتصال الشيء في نفسه لايوجب له التركيب من المنفصلات الافرادية و لايستلزم فيه التجرد له عن الاحياز و الامكنة في الواقع بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبة ذاته بذاته وانما يلزم ذلك لو اوجب خلو الشيء بحسب مرتبته عن الاتصال و المقادير و الابعاد خلوه عنها بحسب الواقع ، وليس كذلك بل القابل للاتصال لاينفك عن لزوم اتصال ما و انفصال يقابله في الواقع لامتناع تجرده عنه .

فقد ظهر ان قابليته للابعاد لايوجب ان يكون القابل متصلا في حد نفسه .

هذا ، لكنا نجيب عن ذلك بان هذا الذى ذكرتم من حكاية كون الشيء متصلا في نفس الامر غير متصل في مرتبة الذات ولا منفصل ولا متحيز ولا متجرد ، انما يصح اذا كان ذلك الشيء مما لاقوام له بنفسه ولا في مرتبة نفسه ، بل يكون نفسه مع نفسه بالقوة و الامكان و يكون ذاته استعدادا محضا متحصلا بما يقترنه متصلا باتصاله منفصلا بانفصاله .

وهذا مما يوجب الاعتراف بكون الجوهر الذى ليس في نفسه متصلا و لا منفصلا هيولى متقومة باتصال واحد و انفصال متعدد غير مستغنية عما يجعلها متصلة او منفصلة في نفس الامر ، فيكون الاتصال جوهرا صوريا يقوم الهيولى بوحدته عند الاتصال الواحد وبكثرته عند الانفصال المتعدد حتى لا يلزم خلو الهيولى في نفس الامر عن التجسم والتحيز ولا كونهما مع قطع النظر عن الصور اما جوهراً فردا اوامراً مفارقا لكون مرتبة ذاتها على تقدير جوهرية الصورة متاخرة الوجود عن وجود صورة ما ، فجوهرية الاتصال الصورى و تقوم الهيولى بها يوجب ان لايكون للهيولى مرتبة في الواقع يكون بحسبها عارية عن الاحياز والابعاد .

واما لو كانت الهيولى متجوهرة بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال ويكون الاتصال عرضا قائما غيرمقوم لها بل مقوما للجسم فقط كما زعمه صاحب التلويحات فالمحذور لازم لامدفع له .

وهذا هو الذى حداهم الى اثبات جوهرية الصورة .

فقد ثبت بهذا البيان ان الحال قد يكون جوهرا وبنزع : الامر ايضا فيما ادعيناه من انه لولم يكن امتداد جوهرى فى الوجود لم يكن لشىء من الكميات المتصلة و المقادير القارة و غير القارة وجود اصلا فكن على بصيرة فى هذا الامر .

واما الجواب عن الا شكال الثانى فبان بقاء جسم واحد شخصى بشخصيته عند تعاقب الاتصال والانفصال غير صحيح بل الصحيح خلافه وبقاؤه بنوعه لا ينافى جوهرية الاتصال .

قوله : « كل مالا يتغير بتغيره جواب ماهو ، فهو عرض » كلام مجمل يفتقر الى ما يبينه .

والحق ان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ماهو عن شىء مع بقائه بحالته الشخصية و لو بحسب ذاته و هويته فهو من عوارض حقيقته و اما اذا تبدل بتبدله الشخص الى شخص آخر فهذا مما يصح كونه من الذاتيات و الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يبق هويته الشخصية بحالها ، بل ينعدم و يحدث بدلها هويتان اخريان .

اولاترى ان استمرار طبيعة نوعية جوهرية مع توارد اشخاصها و انحفاظ جواب ما هو فيها عند تبادل جزئياتها لايدل على كون تلك الاشخاص اعراضا .

نعم ما ذكرناه انما يدل على كون الاشخاص و المشخصات امورا عرضية للطبيعة ، فان كل مالا يتبدل بتبدله جواب ماهو فهو عرضى بمعنى محمول خارجى لا انه عرض بمعنى المفتقر فى تقومه الى الموضوع ، فرب عرضى لشىء يكون جوهرا فى نفسه كما سلف ، فكل واحد من الاتصالات الشخصية عرضى لمهية الجسم ومع ذلك الجسم متقوم بطبيعة الاتصال مهية والهيولى متقومة بها وجودا و هذا شان الجواهر الصورية كما سيجىء .

واما الجواب عن الاشكال الثالث فهو من جهتين :

الاول : انا لانسلم ان الامتداد والاتصال طبيعة واحدة و مفهوم واحد ، بل قد مر ان هيهنا اشتراكا لفظيا يطلق تارة على مفهوم جوهرى هو كفصل مقوم لمهية الجسم مقسم لجنس الجوهر و اخرى على مفهوم عرضى هو بمنزلة فصل مقسم لجنس الكم .

والثانى ان الامتداد وان كان مفهوما واحداً الا انه قد يؤخذ طبيعة مطلقة من غير تخصص بحد معين ومساحة معينة ، وهو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب التقرر و محصل للهيولى بحسب الوجود ، وقد يؤخذ متخصصا بحد معين ممسوحا بمساحة كذا و كذا متناهية اوغير متناهية لوصح غير المتناهى فى المتصلات ، وهو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقة الجسم اذ بتغيرها وتغير شخصياتها عند تبدل الاشكال على الشمعة مثلا لايتغير الجسمية المعينة ، وان تبدل مقدارها المعين .

لست اقول : مرتبة ممسوحيتها لانها امر كلى محفوظ عند تبدل خصوصيات ابعاد الشمعة وانما يتغير المساحة بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين .

وتحقيق الكلام فى هذا المرام بحيث لايزل اقدام الافهام باغاليط الاوهام الموهومة لعقول الانام يحتاج الى بيان حقيقة الجسم يعنى التعليمى بالمعنى الذى هو من عوارض الجسم و كمياتها و امتيازها عن الاتصال الجوهرى الداخل فيها من حيث القوام .

اعلم انهم اختلفوا فى حقيقته وتشعبوا الى اقوال :

فاحدها : انه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع بالزوايا القوائم و يكون اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد ، فعلى هذا يكون فى الجسم متصلان :

احدهما صورة جوهرية والاخر صفة عرضية و يكون احدهما كماً والاخر متكمما به واحدهما قابلا للقسمة العقلية الكلية غير متعينة الابعاد والاخر قابلا للقسمة الوهمية الجزئية متعينا فى ابعاده الثلثة ممسوحا بمساحة معينة لكنهما متحدان فى

الوضع والاشارة الحسية ولايخفى فساده لورود ثالث الاشكالات عليه .

و **ثانيها** : انه متصل (١) بالذات ويكون به ممتدية الجسم الطبيعى بالعرض وهذا مردود بماعلمت ان الجسم فى مرتبة مهيته متصل وفصله الذى يمتاز به عن الجواهر الغير الجسمانية ليس الامفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثة و علمت بالبرهان انه لولا الاتصال الجوهرى فى الموجودات لما صح لشىء من الاشياء الموجودة صفة الوحدة الاتصالية ولما صدق على شىء حمل المتصل لابالذات ولابالعرض .

و **ثالثها** : انه مجموع امور ثلثة هى الطول والعرض والعمق للجسم (٢) وفيه ان هذه الابعاد ليست بنعت الكثرة موجودة فى الجسم والجسم التعليمى من الموجودات الخارجية بالفعل .

و **رابعها** : ان فى الجسم اتصالا واحدا منسوبا الى الصورة الجسمية بالذات والى مقدارها التعليمى بالعرض، فحينئذ اما ان يراد بالجسم التعليمى نفس تعين امتداد الجسم وتحدد انبساطه فى الجهات فلزم ان لايكون من مقولة الكم واما ان يراد به الصورة الجسمية ماخوذة مع التعين المذكور محيثة بالحيثية المذكورة ، فكان له اتصال بالذات لابامر خارج عن ذاته بل من جهة اشتمال ذاته على الصورة الجسمية ويشبه ان يكون هذا هو الذى اختاره المحققون و يوافقه كلام الشيخ فى الشفاء والتعليقات وكلام تلميذه فى التحصيل .

و **توضيحه** ما افاده بعضهم ان ليس فى الجسم الاممتد واحد فى الجهات ، فاذا اعتبر ذلك الممتد فى الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداداته تعينا فى التقدر

---

١ - ان كان من الاتصال المراد هو الاتصال الذى هو الفصل المقسم للكم اعنى كون الشىء بحيث يقبل الانقسام الى اجزاء متشاركة فى الحدود فلا شك ان الجسم التعليمى متصل بهذا المعنى بالذات و الجسم الطبيعى متصل به بالعرض وعلى هذا لايرد الردلان كون الجسم الطبيعى متصلا بهذا المعنى بالعرض لا ينافى كونه متصلا بالذات بالمعنى الاخر للاتصال اعنى ما هو فصل مقسم للجوهر و هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة بالزوايا القوايم، فافهم . (اسماعيل ره)

٢ - اى الجسم الطبيعى ومجموع الابعاد الثلاثة هو الجسم التعليمى. (اسماعيل ره)

وتحصلا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او مقدارا مخصوصا ، فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية و جوهرا وان اعتبرمن حيث هو متعين بتعين مقدار ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبرمن حيث هومتعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا .

و اورد عليه انه لزم ان لايكون الجسم التعليمى عرضا بل يكون مركبامن جوهر هو الجسمية وعرض وهوتعين الامتداد.

و قد اجيب عنه بما حاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء و العرض وان لم يكن عرضا اذلايكون لهمحل اصلا لكن المركب من معنى الجوهر عندمثبتى الهيولى حيث اخذوا الموضوع فى تعريفه بدل المحل والعرض يجوزان يصدق عليه تعريف العرض ، فيكون عرضا اذلا خفاء فى ان المجموع المركب من الصورة و حيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض ، فان الهيولى وان لم تكن بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها فى التقوم اليها لكنها بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض يكون موضوعا لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع .

وفيه بحث لان الاشكال ههنا ليس مجرد كون هذا المجموع ممايصدق عليه مفهوم العرض اولا بل العمدة فى الاشكال ان افراد المقولات ليس بعضها داخلافى بعض ، وههنا يلزم ان يكون مهية واحدة مركبة من مقولتين مقولة الجوهر ومقولة الكم ، فلم يكن واحدا نوعيا لهحد حقيقى بل امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية .

مخلص عرشي

الحق ان معنى الجسم التعليمى الشىء الممتد المتعين الامتداد بحيث يمسح بكذا و كذا لذاته مساحة حاصلة من تكرار مكعب واحد اومافى حكمه وليس كون الممتد جوهرا اداخلافى هذا المفهوم اصلا ، كماليس داخلا فى شىء من المشتقات كونها جوهرا اوعرضا من حيث مفهوماتها وان لم تكن فى الوجود منفكة عن احدى الخصوصيتين فهذا الامتداد الذى هو فى الجسم اذا اخذ على الاطلاق يكون مقوما للجسم ومحصلا للهيولى واذا اخذ متقدرا متعينا فى جهاته وقطع النظر عن كونها جزء للجسم اوصورة للهيولى

ـ لان كون الشيء جزءلشيء آخر اضافة خارجة عن مفهوم ذاته ، و كذا كون الشيء صورة لامر قابلي بحسب المفهوم غيرداخل فى مفهوم ذلك الشيء ـ

فيصحّ للعقل ان يعتبره مطلقا عن هذين الاعتبارين النسبيين ، فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات و مفهومه بسيط عن اعتبار دخوله فى الجسم و تقويمه للهيولى وليس مركبا عن المعنى الذى هو به مقوم للجسم وعن معنى آخر عرضى ليلزم تركبه عن جوهروعرض .

و نظير ذلك ان الابيض داخل عندهم فى مقولة الكيف بالذات كما صرحـوا بـه فى مسفوراتهم ولا يكون فى الوجود الاجسما ذابياض و ليس هـو بمعنى الذى هوبحسبه نوع من الكيفيات المحسوسة مما يـدخل فيه الجسمية و لا الجوهرية لا فـى المفهوم ولا فى الوجود ، بل مفهومـه امر مطلق عن الخصوصيتين اللتين هى غيرالبياض . و وجوده ايضا ليس الاوجود ما ينفعل عنه الحاسة البصرية بتفرق نورها سواء كان معه جسم ام لا ، و ليس كون الشيء مفتقرا فى وجوده الى مقارنة اسباب مهيئات و امورمعدات و مقدمات فى عالم الحركات مما يوجب له ان يكون وجوده من حيث ذاته متقوما بها ، بل لو جاز ان يكون فى الوجود بياض مجرد عن قابل جسمانى لكان بياضا و ابيض بذاته كما ان البياض المفتقرفى وجوده الى الجسم المركب العنصرى بياض و ابيض بنفسه لا بذلك الجسم ، فبياضية البياض و ابيضيته ليست بسبب الجسمية بل وجوده يفتقر الى حامل يحمله لكونه نحوا ضعيفا من الوجود عرضيا ، فالجسم الذى له البياض قسم من الجسم مطلقا داخل فى مقولة الجوهر بلاشك .

واماّ اذا سقطت عنه خصوصيّة الجسميّة و اخذ مجرد ماله البياض فهو قسم من اللون داخل فى مقولة الكيف ، فهكذا قياس كمية الجسم التعليمى فان الممتد القابل للابعاد اذا اخذ كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر و اذا اخذ مجرد امتداد متعين فى الجهات ممسوح بعاد مشترك خطى فى طوله و عرضه و عمقه اوبعاد مشترك على هيئة المكعب ، فهو من مقولة الكم .

و هكذا فى خصوصيات اشكاله التعليمية مثل الكرة و المكعب و المخروط والاسطوانة و غيرها فان الكرة بماهى كرة اى مقدار محاط بنهاية واحدة تفرض فى داخله نقطة يتساوى الابعاد الخارجة اليها من تلك النقطة من مقولة الكم ، وبما هى مستغنية القوام عن الموضوع مستقلة فى الاشارة الحسية ، فهى من مقولة الجوهر وليس مما يدخل فى تقومها الجوهرية ولا فى تحصلها الجسمانية الطبيعية كونها متعينة الشكل الكرى ولا متعينة الامتداد المساحى .

و قس عليه سائر الاشكال المجسمة على هذا المنوال واشكر الله فى تأييدك لدفع هذا الاشكال.

بحث آخر

هب ان الجسم لا يخلو عن اتصال جوهرى لكنه هو المقدار لا غير وليس فى الجسم متصل سواه وهو القابل للانفصال لاما سميتموه مادة ولا يجدى قولكم انه لا يبقى مع الانفصال لان ما يبطله الانفصال هو الاتصال العارض لا الاتصال الجوهرى .

و بيانه ان لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الحقيقى الذى لا يستدعى ان يكون بين شيئين ، وهذا اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال و هو الممتد الجوهرى على اصطلاحهم .

و قد يطلق على المعنى الاضافى المتعارف بين الجمهور الذى لا يتصوران يعقل الابين شيئين متصل و متصل به سواء كانا متعددين فى الخارج ثم يحدث او يتوهم بينهما اتصال او يتصور للجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية فيقال عليها انها متصلة بعضها ببعض او يكون فى الجسم الواحد اختلاف عرضين فيقال ان محل احدهما متصل بمحل الاخر ولا شك فى عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبى هو الذى يقابله الانفصال فلا يصلح ان يكون جزء لامر جوهرى محض .

فلقائل ان يقول الاتصال بالمعنى الاول نفس الجسم وهو بعينه المقدار و لا يقابله الانفصال بل هو يقابل الاتصال بالمعنى الثانى وهما يتعاقبان على الموضوع

مع بقائه بعينه في الحالين .

واما مايقال: ان الممتد شيء ذو امتداد اوماله امتداد ، فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره .

فقد مر ان ذلك غير لازم بل الممتد وغيره من المشتقات لايدخل في مفهومها غير مبدء الاشتقاق ، ولو سلم ، فيكون هذا من المجازات اللفظية والاطلاقات العرفية على انه لايبتنى الحقايق العلمية على احكام الالفاظ .

اولاترى انه يقال بعد بعيد وجسم جسيم وخط طويل وليل اليل وغير ذلك من المشتقات التي لايوجب زيادة مايشتق منه على مايحمل عليه .

فان قيل توارد المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد اذا تخلخل و تكاثف مع بقائه في الحالين يوجب عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها .

يجاب بان وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين من فروع وجود الهيولى و اثباتهما يتوقف على اثباتها ، فاذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذي هو تمام حقيقة الجسم فلم يتصور زيادة المقدار و نقصانه من غير ورود مادة عليه او انفصالها عنه . فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم ونقصانه بنقصانها فمرجع التخلخل والتكاثف حينئذ الى تحلل الجسم اللطيف بين اجـزاء الجسم و انفصالها عنها واجتماعها لاالحقيقتين اللتين هما حركة جسم واحد شخصي في المقدارية الى حد زايد على ما كان عليه اوحد ناقص عنه ، فانهما غير ثابتين بالبرهان و انما البرهان هو المتبع في الاحكام العقلية .

واما اثباتهما بالقارورة الممصوصة اذا كبت على الماء او بالقمقمة الصياحة اذا وقعت في النار ، فهو في غاية الضعف سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا ايضا الى الحكم بان الماص لم يمط من الهواء بقدر مايأخذ منها حتى يلزم التخلخل .

وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب رشح بعض الادهان من

الزجاج فلايمنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف كثيرا من الدهن .

فان قيل: اشتراك الاجسام في الجسمية و افتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم ، فيقال لدفعه بما في حكمة الاشراق من قوله اشتراكها في الجسمية بعينه اشتراكها في نفس المقدار المشتركة بين المقدار الصغير والكبير واختلافها في المقادير هو بعينه اختلافها في خصوصيات الكبر والصغر وكما ان التفاوت بين المقدار الصغير والكبير ليس بشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار ، فكذلك اذا بدل لفظ المقدار بالجسم و التفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لاغير

و يرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس مهية الشيء على ما هو راي الالهيين والقدماء من الرواقيين كما مر ذكره مستقصى

و اما الجواب من قبل المشائين فهو انما يتاتى باحد امرين :

احدهما : باثبات المغايرة في التحقق بين الاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم وليس بمقداري وبين الاتصال بالمعنى الذي هو من مقولة الكم وفي اثبات هذه المغايرة طرق :

احدها : ان عند طريان الانفصال ينعدم امر جوهري عن الجسم اما تمامه اواحد جزئيه و ذلك لان الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد له وجود واحد، فاذا طرء عليه الانفصال وحصل متصلان ، احدهما ساكن في المشرق والاخر يتحرك في المغرب احدهما ابيض والاخر اسود مثلا، فلا شبهة في ان ذلك الوجود لم يبق بشخصيته بل انعدم وحدث شخصان آخران لاستحالة كون موجود واحد متحركا وساكنا اسود و ابيض والالزم اجتماع المتقابلين في شخص واحد لكن البديهة تحكم بثبوت جهة ارتباطية باقية في ذات المتصل الاول ، وهذين المتصلين الحادثين وما هو الاما ادعيناه و عنيناه بالهيولى .

واذا ثبت وجود جوهر استعدادي يجامع مع المتصل العظيم والصغير ولايخلو عن متصل ما على سبيل البدلية تحقق ان المقوم للمادة ليس الا المتصل مطلقا في اي امتداد كان

والمقوم للجوهر المحصل لوجوده لامحالة يكون جوهرا كماسيتضح بيانه انشاءالله وتحقق ان خصوصيات المقادير ممالامدخل لها فى تقويم الهيولى ، فثبت عرضيتها .

وقدمر الفرق المحصل الدقيق فيمابين طبيعة الامتدادالواحد بالمعنى الذى هو جوهر مقوم للجسم ومفتقراليهاالهيولى وبينها بالمعنى الذى هو كمية خارجة عن مهية الجسم مستغنية عنها الهيولى .

وثانيهما : اثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين فى الاجسام و له دلائل كثيرة سوى ما ذكره من حديث اتفاق الاجسام فى الجسمية وافتراقها فى المقادير.

و الحق ان هذا الدليل ضعيف كماذكره لقوة ما اورده عليه عند الانصاف من = تجويز الاختلاف بين افراد حقيقة واحدة بالكمال و النقص فى اصل الحقيقة سيما اذا كانت تلك الحقيقة من الحالات الخارجية الراجعة الى انحاء الوجود للشىء .

فان = العدد والمقدار و نظائرها حالات مخصوصة عارضة لهويات الاجسام و وجوداتها ، و الوجود قد مر انه مما يتفاوت و يتميز بنفس حقيقته من دون انضمام شىء اليه به يحصل التميز و التعين و التفاوت بين افراده و انحائه و لكن انكار الحركة فى الكمية بحسب التزيد والتنقص والتخلخل والتكاثف الحقيقيين لايخلوعن مكابرة لكثرة الشهادات و وفور العلامات الدالة على وجود التخلخل و مقابله مع ملاحظة امتناع الخلاء كانكسار القمقة الصياحة ودخول اللحم فى المحجمة بعدالمص و بقائه فيه مادام راسه مسدوداً و غير ذلك من الامور الجزئية التى يجزم العقل عند مشاهدتها باشراق شارق الوجدان من مشارق العرفان بان جسما واحدا يزيدو ينقص مقداره و سنعيد القول اليه فى موضعه .

زيادة توضيح لاعادة تهذيب و تنقيح

قدظهر مما سبق ان اصحاب المعلم الاول و اتباعهم كالشيخين فارابى و ابى

علي ومن يقتفي آثارهم يفترقون بين مفهومي الممتد احدهما الصورة الجرمية التي معناها الممتد على الاطلاق و الاخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركة بين اجزاء المتصل الواحد ومعناه الممتد المتعين الامتدادفي الجهات .

وظهر ايضاان الاول مقوم للجسم و الاخر عرض فيه و ان الامتداد بالمعنى الاول لايتفاوت بحسبه جسم و جسم و ممتد فى الجوانب عن ممتد فى الجوانب فلا يكون بسببه شيء من الاجسام صغيراً او كبيرا ولاجزءاو كلاولاعاداً اومعدداًولاماسحا اوممسوحاً ولامشاركا اومباينا بخلاف الثاني .

ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين و ليس كذلك بل لا يكون على رايهم في الجسم الاممتد واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو من دون تعين فى الامتداد ، فهو جوهر محض مقوم للجسم و محصل للمادة و اذا اخذ على التعين الامتدادى المقدارى متناهيا كان او غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم ولا محصل للمادة .

ويظهر الفرق بينهما بما مر منا وباثبات التخلخل و التكاثف فى الجسم لا بتبدل اشكال شمعةواحدة ، فان فيموارد التخلخل والتكاثف يتبدل نفس المقدار .

وهيهنا يتبدل عوارضه التي هيمراتب انبساطه و خصوصيات ابعاده الطولية و العرضية و العمقية و اماالشيخ المؤيد بالاشراق فهو ممن انكر الممتد بالمعنى الاول فى كتاب حكمة الاشراق محتجاعليه بوجوه ثلثة :

احدها : انه لو يقوم الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جوهري لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لاجايز ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لاوجود له في الاعيان و مالا وجود له فيالاعيان لايتقوم به الموجود العيني ولاجائز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذى ثبت عرضيته وليس فيالجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهري و ان كان في الجسم امتداد عرضي وآخر جوهري ، فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحدة و مفهوم واحد لايختلف فيه جواب ما هو ، فلا يكون بعض

جزئياته جوهراً و بعضه عرضا ولماثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي .

و ثانيهــا : انه لوكان في الجسم امتدادجوهري لكان في كل الجسم وفي جزئه وما في الكل اعظم مما في الجزء فيكون قابلا للتجزية فيكون كما مقداريا .

و ثالثها : انه اذا تخلخل الجسم ان بقي الامتداد الجوهري كماكان وهومقدار لاشك فليس في كل الجرم المتخلخل الزايد مقدار الصورة الجرمية و هو محال وان لم يبق ذلك الامتداد كماكان ، فهو اذن صار ازيد فالامتداد الجوهري كم لذاته وهو عرض ، فالجوهر يكون عرضا .

قيل في الجواب عن الوجه الاول بما حاصله: انه ان اراد بالكلي الكلي العقلي اخترنا ان الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى لعدم وجود الكلي بهذا المعنى في الخارج و ان اراد به الكلي الطبيعي اي مايصير معروضا للكلية اذا وجد في العقل اخترنا انه كلي باعتبار مهيته وجزئي بتشخص الجسم .

قوله : وان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره، قلنا: ماثبت عرضيته انما هو امر عارض هو تعين امتداداته بالانقطاع اما مطلقا اومخصوصا . وهذا العرض ليس موافقا لمفهوم الممتد في المهية ليلزم من عرضيته عرضية ذلك المفهوم .

اقول: لايخفى مافي هذا الجواب من الوهن والفساد : امــا اولا ، فلان مهية المقدار على ماسبق من مختار المحققين فيه ليست مجرد تعين الممتد الجوهري بل المتصل القابل للقسمة المقدارية الجزئية والحدود المشتركة المعينة .

واما ثانيا : فلان تشخص الشيء على ماحققناه ليس الا بنحو وجوده الخاص واليه مال كلام بعض المحققين من الحكماء كالمعلم الاول .

وربما يستفاد من بعض عبارات الشيخ الرئيس. وعند الاخرين من المحصلين امابذاته كما يراه الشيخ الاشراقي او بارتباطه الى الموجود الحقيقي كمــا نسب الى اذواق المتالهين و اما باتحاده مع مفهوم الموجود كما ذهب اليه صدر المدققين ، و امــا الاعراض القائمة بالشيء المستتبع اياها بحسب هويته الشخصية فليست بمداخلة في

افادة التشخص و المتشخصية عند المعتبرين من الفضلاء الذين يعتدبهم و بكلامهم ، وانما هي لوازم و امارات للتشخص كمامر سابقا في مبحث التشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لوكان جزئيا موجودا في الخارج ، فيجب ان لايكون مناط جزئيته الامور العارضة له الا بمعنى كونه من اللوازم والعلامات .

فاذا صار ذلك الممتد الجوهري جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض و الخارجيات فلو كان عين المقدار ، فقد ثبت عرضيته فيلزم ان يكون الجوهر عين العرض و ان لم يكن عين ماهوالمقدار بل هوغيره ، فيعود المحذور الذي ذكره من استلزام ان يكون في الجسم الواحد ممتدان متعينان احدهما جوهر والاخرعرض متباينان في الوجود وهوخلاف ما تقرر عندهم .

وايضاً اذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظرعن الممتد العرضي فهو اما مساو لهذا او ازيداوانقص وعلى كل تقدير يلزم تقدره بذاته مع محذورات اخرى كاجتماع المثلين و التداخل والتعطل في وجود احدهما .

فالصواب ان يجاب عن الوجه الاول بما حققناه من ان الامتداد الواحد الجرماني له مفهومان مفهوم كونه ممتداعلى الاطلاق ومفهوم كونه مقداراخاصامتعينا في الحدودوالمساحةفهو بالمعنى الاول مقوم للجسم وبالمعنى الثاني عرضي خارج عنه ، و كثيراما يكون مفهومات متعددة (١) ينتزع من نحووجودواحد خاص شخصي بعضهاداخل في حقيقةالشيء ذاتي له و بعضها خارج عنه عرضي له كوجود زيدمثلا ذاته بذاته انه مصداق للانسانية ومصداق لكونه مفهوماوشيئا و ممكنا عاما .

فلاعجب من ان يكون وجود واحد ممايصدق عليه مفهومان مختلفان بحسب

---

١ ـ لايخفى ان انتزاع مفهومات متعددة من نحو وجود واحد انما يصح اذا لم يكن بينهما تعاند و اما اذا كان بينهما تعاند كمفهوم السواد و البياض و الواجب بالذات و الممكن فلايصح انتزاعها من نحو وجود واحد و ما نحن فيه من قبيل الثاني فلا تغفل .

(اسماعيل ره)

المعنى احدهما مقوم له باعتبار و الاخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال الوحداني في اي حد كان مقوم للجسم و من حيث ان له صفة الكمية و المقدارية عارض والتعين في القدر غير معنى التشخص وكذا الابهام فيه غير مستلزم للكلية فان مرتبة معينة من المقدار ربما يوجد في اشخاص كثيرة كل منها يتفق مع الاخر فيها وجسم معين شخصي ربما يتوارد عليه مراتب متفاوتة في المقدار كما في الحركة الكمية والامتداد الجوهري اي الممتد نفسه بنفس ذاته المقوم للجرم العيني الشخصي امر متعين الذات مبهم المقادير التي كل منها عبارة عن متعين مقداري والتعين الذاتي لاينافي الابهام المقداري وانما الذي ثبت عرضيته ليس الا المتعين المقداري من حيث كونه كماً ، لامن حيث كونه منبسطافي الجهات على اي حد كان من حدود النهايات وليس المتصل الجوهري المقوم للجسم ممتدا و المتصل المقداري ممتدا آخر غيرها في الوجود ، بل هما متغايران في المعنى و المفهوم و تغايرهما في المفهوم صار موجبا لتوهم ان الحكماء ذهبوا الى ان في الجسم الواحد ممتدان: جوهري وعرضي وجسمان طبيعي وتعليمي .

واما الجواب عما ذكره ثانيا ان الممتد بالمعنى الجوهري ليس بحيث يتحقق له كلية و جزئية و كبر و صغر انما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذي هو مقدار كيف والقائلون بجوهرية الامتداد الوحداني اجل شانا من ان يذهلوا عن ان القابل للجزئية و الكلية و المساواة و عدمها و العظم و مقابله ليس الا من مقولة الكم فكون الممتد الجوهري ذا جزء مقداري اول هذه المسئلة .

واما عن الثالث فليس معنى الحركة في الكم و لا الازدياد فيه ان يكون للموضوع مقدار معين باق من اول زمان الحركة الى آخره وقد زيد عليه وضم اليه آخر مثله او ازيد او انقص بل معناها ان يتوارد في آنات زمان الحركة و اجزائه الفرضية على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بتمامه بدلا عن المقدار الذي كان للموضوع في آن سابق او = لاحق .

فليس في التخلخل مقدار باق من اول الامر الى آخره حتى قيل: انه يزيد او ينقص او يبقى بحاله بل الباقي في تمام الزمان الذي هو زمان حركة التخلخل مثلا هو نفس المادة مع مقدارما على سبيل التبادل والمسافة هي خصوصيات هذه المقادير و المبدأ هو مقدار صغير قد بطل بمجرد التلبس بهذه الحركة و المنتهى هومقدار كبير قد حدث في آخر آن من الانات المفروضة لزمان الحركة و كذا القياس في الاشتداد و التضعف من الحركات الكيفية وقدمر تحقيق ذلك .

ثم العجب ان هذا العظيم التاله والبحث بجلالة قدره ممن حقق الامر الذي ذكرناه في كتابه المسمى بالمشارع و المطارحات في صدد الفصل المعقود لبيان الشدة و الضعف، فكيف وقع منه هذا المقال المغلط الموجب للاضلال؟! حاشاه عن ان يتعمد في ذلك .

بحث آخر معه

ثم انه ربما يورد معارضة اوردها بعض المحققين على ما ذكره بانه قداختار في التلويحات ان الجرم العيني مركب من الجوهر الذي سماه هيولى ومن الاتصال و الامتداد العرضي ، فيقال الامتداد العرضي الذي اختار انه مقوم للجرم العيني اما كلي اوجزئي و كلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل .

اما الاول فظاهر واما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العيني في الصورتين اللتين ذكرهما فان كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل وليس في العيني غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية و ان كان للجرم امتداد عيني باق و آخر زايل ، فذلك محال لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان .

فما اجاب عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله غاية ما في الباب ان المعنى الثاني هو جوهر عند الحكماء وعرض عنده .

و اقول هيهنا فرق دقيق يجب التنبيه عليه : وهوانه فرق مابين نحو تركب الشيء كالجسم الطبيعي من مادة و صورة عند المشائين و بين تركبه من موضوع و عرض عند صاحب التلويحات .

وعند تحقيق هذا الفرق بين نحوى التركيب فى المذهبين لقائل ان يقول بقاء الجرم العينى المتقوم من جوهرين يتقوم كل منهما بالاخر مع تبدل احدهما الذى هو الاتصال الجوهرى غير صحيح عند صاحب الفطرة السليمة بخلاف الجرم العيني المتقوم من جوهرهو فىالحقيقة تمام مهية الجسم بما هوجسم و عرض هو من معيناته و منوعاته فانه ممالااستحالة عند العقل فى بقاء مركب بعينه ببقاء احد جزئيه بالعدد و بقاء الجزء الاخرلا بالعدد ، بل بالمعنى و النوعية بورود الامثال المتبادلة ، و ذلك لانحفاظ وحدته الشخصية العددية باستمرار وحدة احد جزئيه بعينه .

فما ذكره هذاالمعارض المحقق لايصلح للمعارضة، لوجود الفارق المذكور ،

وليس ايضا لقائل ان يقول : انهذاالعظيم النحرير قداعترف بوجودالامتداد الجوهرى فى حكمة الاشراق ، فكيف يتاتى له الاستدلال على نفيه .

لانانقول : ذلك الامتداد معنى آخر مقدارى عندالحكماء و هو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم الا ان (الاانه خ ل) هذاالمقدار عرض عندهم و جوهرعنده وقد مر مراراًان للممتد معنيين :

احدهما صورة مقومة للجسمية عندالمشائين و الاخر عرض خارج عنحقيقة الجسم لازم لها .

والشيخ الالهى قدانكر المعنى الاول مطلقا جوهراكان او عرضاً واثبت المعنى الثاني و ذهب الى جوهريته و عينيته للجسم فى حكمة الاشراق و الى عرضيته و جزئيته للجسم فى التلويحات كمابينا ، فانه هناك بالحقيقة منكر للصورة لالليهولى .

و محصل هذاالكلام انبناء اعتراضه المذكور على مافهم من ظواهر اقاويل

الحكماء من ان الصورة الجسمية اى المتصل بالمعنى الاول عندهم امر مبهم فى الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم امر عينى بامر مبهم فى الواقع .

واما المقدار الجوهرى عنده فليس امرا مبهما فى الواقع وان عرض له الابهام بحسب وجوده الذهنى فان للعقل ان ينتزع من الاشخاص مهياتها وياخذها على وجه لاياب عن الصدق على كثيرين ، فكما ان للجسم مرتبة اطلاق و تعين عند العقل فكذلك للمقدار بحسبه اعتباران فاذا حلله العقل الى ذينك الاعتبارين يحكم بان احدهما المقدار المقوم للجسم و المطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل هى عينها كما هو رايه .

واما ماثبت عرضيته عنده فى ذلك الكتاب فليس الا مراتب الطول والعرض و العمق و ليس شىء منها مقدارا للجسم بل هى عوارض للمقدار الجرمى و عرضيتها لايوجب عرضيته .

وقد علمت انه ممن ينكر وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين بل الحركة فى المقدار مطلقا فلايقام عليه الحجة الدالة على عرضية المقدار بتوارد المختلفات من المقادير ، هذا توجيه كلامه على مايوافق رايه .

واما الجواب الحق عنه فهو ان الممتد المقوم للجسم العينى عند الحكماء المشائين ليس الا امرا محصلا متعينا فى نفسه غاية الامر انه مبهم من حيث المقدارية والتعين الشخصى بحسب تجوهر الذات لاينافى الابهام الكمى بحسب العارض كما لاينافى الابهام الكيفى ، فان الجسم فى حد نفسه شخص جوهرى معين وقابل للحركات و الاستحالات الكمية و الكيفية و المتحرك مادام كونه متحركا لايتعين له فرد من المقولة التى يقع فيها الحركة .

وبه يخرج الجواب عن الوجه السابق ايضا منه فليدرك .

بحث آخر على نمط آخر

سلمنا ان فى الجسم باعتبار الامتداد امورا ثلثة : الاول جوهر غير خارج عن

مهية الجسم والأخيران عرضان فيه زايدان عليه بتبدل احدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف و الاخر بتوارد الاشكال عليه ، لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امرذاتي فان اللازم ليس الا ان حقيقة الجسم يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات .

واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالعدد بالوحدة الاتصالية فلا و انما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية تساوق الوحدة الاتصالية و يلازمها و هو غير مسلم ، فان الانسان الواحد اوالسرير الواحد مثلا لكل منهما وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات متعددة ينضم بعضها الى بعض فالجسمية لاتساوق الاتصال الوحدانى بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا و يجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية بتعدد اتصاله الذاتي .

فحينئذ لاحدان يقول : طريان الانفصال لاينافي استمرار الاتصال بل انما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار منصلا متعددا فالممتد الجوهري باق في الحالين بشخصه والزوال والتبدل انما هو لعارضه اعني الوحدة والكثرة .

وقد اجاب عنه بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء ليس الا عبارة عن نفس تحصله وتحققه سواء كان في العين او في العقل و هو مساوق للتشخص بل عينه ، كما ذهب اليه المعلم الثاني ، فتعدد كل من التشخص والوجود و وحدته يوجب تعدد الاخر و وحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن الاموجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد ، فليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل و تشخص خاص بحسب نفس الامر .

كيف وقد تبين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسامات بلانهاية .

فاما ان يكون لبعض اجزائه وجود و تشخص بالفعل وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على اصحاب لاتناهي الاجزاء للجسم ،

واذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان مشخصان وهويتان مستقلتان .

فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد بعينها ليس الا بحسب الفرض .

و هذان التعينان بحسب نفس الامر او بدونها .

فحينئذ اما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذى لهما حال الاتصال اولا لاسبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقة بين التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال يلازم الوجود الحادث بل عينه ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة يوجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود ويوجد بوجود آخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود ليس الا نفس تحقق الشيء فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات .

واما ان يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة ، فلابد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال ، واذا خرج وجودهما او تعينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل تصير حاملة لهما و متلبسة بهما ، وليس تلك المادة هي نفس ذلك المتصل الاول ، لما علمت بطلانه سابقا ، فيكون القابل له و لهما معاً جوهرا آخر وهو المطلوب .

بحث و تعقيب

ان القول بان تعدد الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له وتوحده عين توحد الشخصية او مستلزم له ، وان الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد الجسم و تكثره مما لاشبهة فيه ونحن نساعده كيف و من اصولنا المقررة ان الموجود ليس الا نحو وجود كل شيء والوجود بنفسه متشخص وهو عين الهذية والهوية ، الا ان هيهنا فرقا ما بين المتصل بالذات باحد المعنيين وما هو بالعرض متصل بذلك المعنى ، فان كون القسمة و ان كان موجبا لتحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية و بطلان موجود واحد و حدوث

موجودين متعددين لكن الموصوف بوحدة الاتصال وتعينه المقداري ليس الا ما سميناه المقدار وهو القابل للقسمة المقدارية عند الوهم و في الخارج بواسطة الامر الحامل له اى الجوهر الجسماني.

وقد مر مرارا أن الامتداد والممتد بنفسه على الاطلاق شيء والماخوذ ممتدا متعينا بالتعين المقداري او العددي من كونه واحدا او كثيرا شيء آخر.

وليس المراد من قولنا انه الممتد بنفسه مطلقا ان الصورة الجسمية بصرافة اطلاقه موجود في الخارج وجزء للجسم بل الغرض كما مر انها بذاتها مع قطع النظر عن التعين بحسب المقدارية والعددية موجودة.

فحاصل الكلام في هذا المقام ان الوحدة الشخصية للجوهر المتصل ليست عين الوحدة المقدارية، فكما انه فرق بين معنيي المتصل فكذلك فرق بين وحدتهما و تعددهما فاحد المعنيين للمتصل مما يقبل الوحدة الخارجية تارة والكثرة التي بازائها اخرى من جهة حامل يقبل ذاته بوجود متعدد اخرى.

و اما المتصل بالمعنى المقوم لحقيقة الجسم و هو الممتد بذاته على الاطلاق في اى امتداد كان وفي اية وحدة او كثرة بحسب المعنى الاخر كانت، فهو مما لا يقبل في نفسه الا نحواً واحدا من وجود حقيقته، وهذا النحو الواحد لضعف وجوده ووحدته مما لا يابى قبول الاضداد (الامتداد خل) والاختلافات لسائر الاشياء.

بل نقول: القابل للابعاد حقيقة منحصرة في شخص واحد له مقدار مساحي واحد من حيث المساحة والكمية وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك اعني كرة العالم و هو شخص واحد سواء كان في اتصال واحد اوفي اتصالات متعددة حادثة اوفطرية، و هذا الشخص له تشخص واحد مستمر، وله ايضا تشخصات وتعينات متبدلة حاصلة فيه من تبدلات مقاديره اتصالا وانفصالا او تعينات احواله وصوره واعراضه المتبدلة.

وهذا كما ان هيولى العنصريات عند الحكماء شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية بورود تعددات الصور الجسمية وتوحداتها عند توارد الانفصال والاتصال و ورود الكون والفساد في الصور النوعية وسائر الاستحالات.

فان قلت : الهيولى لما كانت امراً مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم .

قيل كون ذات الهيولى امرا مبهما بالمعنى الذى لايصح ثبوته وجريانه فى الجسم غير بين ولامبين بعد ، فكما ان معنى ابهام الهيولى كما هو المشهور و عليه الجمهور ليس الاانها متعينة الذات مبهمة الصور ،فان لها تعينين احدهماذاتى مستمر والاخر عرضى متبدل فكذلك يقال : في الجوهر الممتد من انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال و كثرتهولها تعين ذاتي مستمر وتعين مقداري يتبدل على نحوماقالوه فى الهيولي بحسب ماهو المشهور عند الجمهور .

مخلص عرشي

و اقصى مالاحدان يقول في التفصي عن هذا الاشكال ويتم دليل اثبات الهيولى من جهة مسلك الاتصال والانفصال: هو انه لاريب لاحد من العقلاء فى انه ينعدم عند طروالانفصال على المتصل الوحدانى عن الجسم المفرد امر كان موجودا له في الواقع (في الخارج ـ خ ل) عندالاتصال ، كما انه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما امر لم يكن موجوداً للمتصلين المتعددين قبل الاتصال .

فحينئذ نقول : ذلك الامر الذى زال عن المتصل الواحد الماخوذ مجرداً عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عند طريان الانفصال ثم عاد بعد زواله و طريان الاتصال لامحالة يكون وحدة ماللاتصال البتة فهي لاتخلو اما ان تكون وحدة ذاتية واتصالا حقيقيا او وحدة ارتباطية واتصالا اضافيا .

فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولى الاولى لاتفاق الفريقين على ان المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلابد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لايكون الفصل اعداما وافناء للجسم بالمرة والوصل ابداعاً

وانشاء نشاة اخرى .

وعلى الثانى يلزم ان يكون فى الجسم المفرد اضافات ووحدات اتصالية غير متناهية موجودة مجتمعة محصورة بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية ويلزم المفاسد الواردة على مذهب النظام و اصحابه القائلين من جهة قبول الجسم .

هذا ما تيسر لنا بفضل الله وملكوته من المقال فى تتميم الاستدلال على وجود الهيولى من جهة قبول الجسم لطريان الاتصال والانفصال .

شكّ وهداية

قد وقع هنا اشكال لبعض المتقدمين من تلامذة الشيخ الرئيس وهو ان الوجود والوحدة وسائر الامور العامة التى لاتنقسم فى المقدار ولايحتاج فى وجودها وتعقلها الى المادة ، فكيف يتعلق بالمادة ويقبل الانقسام فى المقدار ، ثم كيف ينقسم الوحدة ويتعدد الهوية .

ثمّ ان هذه الامور لوازم و اعراض فهى لموضوعات و ينقسم لا محالة و لو كانت هذه الامور غير حالة فى الموضوعات لكانت مفارقة و لكانت جواهر بل عقولا مفارقة .

فاجاب عنه الشيخ فى بعض مراسلاته اليه بقوله هذه المعانى ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان و الوجود و الوحدة المادية ينقسم و الوجود مطلقا و الواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى فى المعنى الجنسى .

بلى قوله «ان هذه لوازم واعراض ، فهى لموضوعات ، فيجب ان ينقسم» قول يحتاج ان يتامل اما انها لوازم لموضوعات فحق و اما انها يجب ان ينقسم فى كل موضوع لانها اعراض فليس كذلك ، فانه يجب ان ينقسم ما كان منها عارضا

للموضوعات المادية الجسمانية، فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى متصلا بفرض الاثنينية الموهومة المشتركة في الحد الواحد فيكون واحداً فيه اثنينية وقسمة وضعية ذهنية هذا كلامه .

و فيه تصريح بان الوجود و الوحدة في المتصل الحقيقي نفس الاتصال القابل للتعدد والانفصال ، ان الانفصال فيه ليس الا تعدد وجوده و تكرر وحدته مع ان الوجود و الوحدة المطلقين من الامور الشاملة و المعقولات العامة لجميع الموجودات .

وهذا ايضا من المؤيدات لما ذهبنا اليه حسب ما حققنا و بسطنا القول فيه في اوايل هذا السفر ان الوجود بنفسه موجود ، وما ذهبنا اليه ايضا من ان الوحدة لكل واحد هي عين الوجود له ، فليكن هذا عندك من المتحقق الثابت الذي لايعتريه وصمة ريب ولا تهمة عيب .

وظهر ايضا ان الوجود والوحدة وما يلزمهما وسائر الامور الحقيقية الشاملة لجميع الاشياء اللازمة لكل الموجودات هي اعم و اشمل من ان يكون معقولا محضا او محسوسا محضا لظهورها تارة في العقول و هي بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمة الا باجزاء مختلفة المعاني كالاجناس والفصول ، وتارة في المواد البسيطة الاتصالية ، وهي بهذا الاعتبار لاتقبل القسمة الا باقسام مقدارية وضعية متشاركة في الحدود المشتركة وهي مع ذلك كما مر بحسب حقيقتها بريئة عن المهية و المادة ، مقدسة عن القسمة بحسب الحد والمعنى وبحسب الوضع والهيولى .

فما اجلها وماارفع شانها واحاط شمولها للكل لا بمعنى المخالطة وما اقدس طور ذاتها وتجردها عن الكل لا بمعنى المزايلة .

ثم ما اشد غفلة العقلاء المدققين في البحث حيث لم يرتفع اذهانهم ولم يرتق عقولهم عن ملاحظة خواص الوجود و لوازمه من شموله معها لجميع الاشياء على الوجه المذكور الى ان يحققوا الامر في شمول مبدء الوجود لجميع الاشياء ، شمولا

احاطيا انبساطيا لاعلى نحو شمول المعنى الكلى العقلى لافراده الخاصة ، بل نحوا ارفع واجل من ذلك .

وممن تفطن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس، حيث قال فى كتاب المباحثات ذيل نحو ما نقلنامنه من المقام : و المعانى العقلية هى الصور ليس انما يمنع ان يكون فيها قسمة منعا كيفكان بل ان يكون فيهاقسمة ماهوواحد من جهة كثير من جهة كثرة وضعية فقد بان ان المعنى المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة فلا يحل الاجسام و اما هذه فانها ليست معقولات الذوات بل يكون يمكن لها ان تكون معقولة وان تكون غير معقولة فيقبل هذا ضربا من القسمة حينئذ، ولايبعدان يكون الواحد بالاتصال والوجود الجسمانى ينقسم الى اثنين منه والى موجودين متشابهين ولايمنع ذلك الوحدة الجسمانية وغير ذلك . انتهى كلامه فافهم واغتنم .

بحث آخر على جهة اخرى

ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها و محوجا الى مادة فمادة المتعدد ان كانت واحدة لزم كون شىء واحد فى احياز متعددة و جهات مختلفة و ان كانت متعددة فتعددها اما ان يكون حادثا بالانفصال او مفطورا بحسب الذات فان كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها .

فعلى الثانى يلزم كون ذات واحدة شخصاً واحدا تارةواشخاصا متعددةاخرى و على الاول يلزم التسلسل فى المواد اذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها و هى ايضا حادثة على التقدير المذكور و مع ذلك فهو ينافي المقصود من وجود امر يكون باقيا حالتى الفصل و الوصل لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية و الوصل ايجاداً و لو كان التعدد واقعا في المادة بحسب اصل الفطرة لكان الجسم

المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبول الانقسامات الغير المتناهية اذلو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم اذا استوفى المواد ووصل الى ذلك الحد وليس كذلك كمامر، هذاخلف .

و الجواب ان الهيولى وان كانت واحدة فى حد ذاتها وشخصيتها لكن لايتهيأ لقبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتحصيل الجهات وحصول الفصل والوصل و الوحدة و التعدد بالذات بل انما يتهيأ لشيء من هذه الاوصاف و النعوت بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل الصور الجسمية فمع المتصل الواحد واحدة و مع المتعدد متعددة و هى فى حد ذاتها بريئة عن الجميع بحسب ملاحظة العقل اياها كذلك ولايلزم مماذكرنا ان يكون الهيولى من المفارقات فى مرتبة ذاتها كما نبهناك عليه و لا ايضا متالفة من غير المنقسمات متناهية و غيرها لمامر من الاشارة الى ما سيجيء من تقدم الصورة الجسمية فى الوجود عليها فان ذاتها لا تخلو من الاتصاف بشيء من تلك الاوصاف المذكورة فى نفس الامر وان كان بواسطة الصورة الجرمية واما اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الوهم .

وستعلم ان ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوة، فالهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية من جهة الصورة والوحدة الاولى يتقوم اما بالوحدة الثانية او بما يقابلها فاذا طرء عليها الانفصال زال عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها و زوال شخصيتها و هذا بخلاف الجوهر الجسمانى فان وحدته الاتصالية هى عين وحدته الشخصية. لما علمت من ان الوجود فيه نفس وحدة الاتصال وهى عين التشخص فلاجرم لم يبق ذاته الشخصية عند الانفصال فمادة الجزئين الحادثين عند الانفصال واحدة فى ذاتها متعددة الجزئين وهى محفوظة الوجود فى جميع المراتب باقية الذات فى حالتى الانفصال والاتصال غير حادثة بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل فى المواد الحادثة ولامتكثر بتكثر الانفصال ليلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما تعرض للجوهر الممتد بالذات

والهيولى لايقتضي في ذاتها شيئا منها ولا ايضا مما يتابى عنها فهيولى الجسمين الذين احدهما في المشرق والآخر في المغرب لها وحدة عقلية تجامع الاثنينية الوضعية ويقبلهما لها نحو وحدة تجامع الاثنينية كما ان وحدة العشرة تجامع الكثرة والتعدد كما ان لكل من الحركة والزمان ثباتا يجامع التغير والتجدد وانما ذلك لضعف الوحدة فيها وضعف الثبات والوجود فيهما فحصول الهيولى في الجهات المتخالفة والاحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة والجسميات المتكثرة الموصوفة بالذات بالوقوع في الاشارة الحسية .

وقبول الايون والاحياز والجهات بوحدتها الشخصية لاينافي كثرتها الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال .

وقد قال بعض الحكماء ان الوحدة قد تكون من لوازم نفي الكثرة وقد يكون من لوازمه نفي الكثرة فهناك نقول يشبه ان يكون وحدة الهيولى من قبيل الوحدة بالمعنى الاول فان وحدتها ليست صفة وجودية بل هو مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة عن ذاتها بذاتها بل هو عين نفي الكثرة الذاتية و وحدة الصور الجرمية من قبيل الوحدة بالمعنى الثاني ، لانها وحدة وجودية قابلة للانفصال و التعدد كيف و لو لم تكن وجودية فكيف يزول بورود الانفصال وينعدم عن المادة بحدوث الاتصال .

فصل (٤)

في ذكر منهج آخر للفلاسفة لاثبات حقيقة الهيولى و نحو وجودها الذي يخصها

اعلم ان الجسم من حيث هو جسم له وجود اتصالي و صورة عينية و هو لامحالة معنى بالفعل ومن حيث استعداده لقبول الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه المستعد هو لها كالسواد والحركة والحرارة والصور النوعية المكملة له اللاحقة به فهو بالقوة فيكون في كل جسم من حيث مجرد جسميته جهتا فعل وقوة وحيثيتا وجوب وامكان والشيء من حيث هو بالفعل لايكون هو من حيث هو بالقوة

لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان شيء عن شيء ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة لشيء والشيء الواحد من الجهة الواحدة لايكون مصححا لهاتين الصفتين ومنشأ لاجتماع هاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث هو بالقوة منفصل او متحرك او ذوسواد او نفس اوصورة بل يكون كونه جوهراً متصلا غير كونه جوهراً قابلا للاشياء فاذا كان فيه قوة قبول مايقابل المتصل فيكون فيه ايضا قوة قبول المتصل لان امكان شيء يلزمه امكان مقابله اذلو كان احد المتقابلين ضروريا كان المقابل الاخر ممتنعا وقد فرضناه ممكنا هذا خلف.

فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا ، اذ لو كان عين المتصل او لازما له الاتصال حتى يكون النسبة ضرورية لم يكن له قوة الانفصال و هو باطل بالبديهة فصحة قبول شيء آخر غير المتصل الواحد كاشف عن صحة قبول المتصل كماذكرنا فاذن الجسم بما هو جسم مركب فى ذاته مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل وهما الهيولى والصورة و هو المطلوب.

تذكرة قياسية

ان سبيل البيان على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته و كل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة و يجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج لاشيء من الجسم الموجود هيولى .

ولمزيد التوضيح نقول لاشك ان فى الجسم قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة .

فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة فى امر يقارنها او قائمة بذاتها فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحح لفرض الابعاد حتى يكون الجوهر المتصل هو بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يطرء للجسم فيلزم ان يكون اذافهمنا

الاتصال الجوهرى فهمنا انه استعداد لامور كثيرة وما امكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك و ايضا لو كان الاتصال الجسمى هو بعينه انه بالقوة كذا و كذا لكان صورة الجسم عرضا لان هذا المعنى امر اعتبارى عدمى او اضافى و الاضافة من اضعف الاعراض، ولو كان الاتصال حاملا لقوة تلك الاشياء لم يصح ان يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع المقبول

لست اقول بوصف القابلية والاستعداد، لان القوة تبطل عند وجود مايقوى عليه ولو كانت القوة قائمة بذاتها لكان الامكان جوهراً لكنه عرض كما علم .

فالحامل لقوة هذه الاشياء غير الاتصال وغير المتصل بما هو متصل، بل الذى يكون فيه قوة الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات غير متناهية و كمالات غير واقفة على حد هو الهيولى وهذه الحجة والحجة السابقة متقاربتا المآخذ .

وفيها ابحاث من وجوه

الاول ماذكره بعض شيعة الاقدمين نيابة عنهم ان قولكم: الجسم او الاتصال نفسه ليس قوة على امر فمسلم لكن لايلزم ان لايكون القوة موجودة فيه و ليس اذا كانت القوة تابعة لشىء يلزم ان يكون هى هو .

فان قلتم لو كانت القوة للانفصال موجودة فى الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال .

قلنا : هو (هذا خ ل) بعينه عود الى الحجة السابقة وقدمر الكلام فيها وان قلتم انه اذا كانت القوة حاصلة للاتصال قائمة به وهى شىء متحصل بالفعل فيلزم ان يكون شىء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال .

قلنا : الحق الصحيح امتناع كون شىء واحد من جهة واحدة بالفعل وبالقوة معا واما امتناع ان يكون شىء واحد بالفعل وله قوة شىء آخر فغير مسلم ولا امتناع

الاول ایضاً مستلزم لامتناع الثانی فالفعل والقوة یجوز ان یجتمعا فی ذات واحدة من جهتین مختلفتین بان یکون جهة الفعلیة ذاته وجهة القوة عدم شیء آخر عنه و لامنافاة بین وجود شیء وعدم اشیاء کثیرة عنه و کثیراً مایعرض الغلط فی العلوم من اهمال الحیثیات والاعتبارات فیستعمل منشأ الاتصاف بشیء موضع الحامل له و لایلزم ان یکون الحامل لمعنی القوة هو بعینه منشأ تلک القوة او حیثیة ثبوتها.

مخلص عرشی

اقول: ان کل صفة خارجیة سواء کانت لها صورة وجودیة او کانت امراً انتزاعیاً بحسب الواقع ای بان یکون وجود الموصوف بحیثیة یصدق علیه فی الواقع تلک الصفة فلابدلها من مبدء قریب یکون جهة ثبوت تلک الصفة بل التحقیق ان کل معلول یکون من لوازم علته التامة کما سبق و کل صفة یکون من لوازم موصوفها الحقیقی فحینئذ لایجوز ان یکون صفة من الصفات الوجودیة او العدمیة تکون ماخوذة منتزعة من مقابلها اوضدها فکما ان السواد لایجوز ان یکون صفة للبیاض اولماهو ملزوم للبیاض و کذا العدم لایجوز ان ینتزع من الوجود او مما یلزمه الوجود فکذا القوة والاستعداد لایجوز ان یکون منتزعاً من جهة نفس الصورة والتمامیة ولامما یتصف بهما المعنی الصوری (۱) بما هو معنی صوری بل یجب ان یکون المحکی عنه

۱ ـ عطف علی قوله منتزعاً ای لایجوز ان یکون الاستعداد والقوة کاینا من الامور الذی یتصف بها المعنی الصوری من حیث هو معنی صوری وهذا فی الحقیقة مؤکد لسابقه فعلی هذا کان الظاهر تبدیل ضمیر التثنیة الی المفرد المذکر نظراً الی لفظ الموصول او المؤنث مراعاة لجانب المعنی ویحتمل ان یکون عطفا علی قوله من جهة نفس الصورة والتمامیة ویکون ضمیر التثنیه راجعا الی الصورة والتمامیة ویکون معنی الصوری المراد منه المعنی المنسوب الی الصورة بان یکون ملزوما لها فاعلا لقوله یتصف وکان من (حق ظ) الکلام وضع الظاهر موضع الضمیر والمعنی انه لایجوز ان یکون القوة والاستعداد منتزعا من الذی یتصف بالصورة والتمامیة من حیث هو متصف بهما وهو المعنی ←

بهماأو المنتزع عنه لهما معنى مادى يكون نفس الابهام والقصور وكأنك مما قدقرع سمعك من مباحث العلة والمعلول وخصوصاً فى فصل بيان مناسبة العلة لمعلولها لكنت تستغنى عن الزيادة فى شرح هذا المقام بشرط سلامة الذوق لكن نزيدك بيانا ونقول:

كل حيثية ثابتة لشىء ما فى نفس الامر فلابد له من مبدء لانتزاعها و منشأ لحصولها والقوة و ان كانت عدمـا او عدميا لكن لما كانت مضافة الى شىء فلها حظ من الثبات فانها عدم شىء عما من شانه ان يكون له اولنوعه اولجنسه وجود ذلك الشىء ولكن ليس بالفعل حاصلا كما بين فى علم الميزان فلامحالة لهذا العدم من موصوف وقابل يصح تلبسه بملكة هذا العدم بوجه من الوجوه المذكورة فالقابل لهذا العدم هو بعينه ممايجوزان يصير قابلا لما هو عدم له عندما خرج من القوة الى الفعل كما اشرنا اليه ، فلوكان حامل قوة الانفصال هو نفس الاتصال لكان نفس الاتصال قوة على ذاته كمامر الاانا لانكتفى بهذا القدر لئلا يرد عليه انه متوقف على الحجة الاولى فى كون الانفصال مقابلا للاتصال فيكون رجوعاً اليها ، بل نقول اذا ثبت ان لهذا العدم حظا من الوجود وان له قابلا وموصوفا بالذات فلنفتش لما هو القابل الموصوف له بالذات ولنعمد الى بيانه وتحقيقه .

فنقـول: ان المبادى للامور الطبيعية اربعة، فالقبول مطلقا صفة نسبية لابد له من ارتباط باحد هذه الاسباب فهو امانعت للمادة اوالصورة اوالفاعل اوالغاية، ولننظر فى مثال واحد كقبول المادة لصورة الكرسى فهذا القبول ليس يجوزان يكون صفة الفاعل ولاصفة للغاية لانهمامنشئان للفعلية والحصول لاللقوة والقبول ، ولايجوزان يكون صفة للصورة الكرسية لان وجودها نفس الفعلية لنفسها فلايكون قبولا لها فالموصوف بها يكون مادة الكرسى ومصحح قبولها للقوة هو قصورهـا عن درجة التمام فاذا علمت

← المنسوب الى الصورة بانه ملزوم لها وعلى هذا يكون هذا القول بمنزلة قوله فيماسبق الذى هو المقيس عليه اولماهو ملزوم للبياض وقوله اذ مما يلزمه الوجود فالكلام حينئذ للتاسيس لكن فيه من التكلف مالايخفى، فتأمل. (اسماعيل ره)

هذا في مادة الكرسي فننتقل الكلام الى مادة هذه المادة هل هي نفس القابل بماهو قابل اومعنى صورى له قابل .

فنقول : معناه الصورى كالخشب مثلا لكونه امرآتاماً في نوعيته و حقيقته لايجوزان يكون جهة قوة وامكان للصورة الكرسوية بل القابل هومادة ذلك الخشب لاصورته و هكذا الى ان ينتهى الى قابل ليس هو في نفسه معنى من المعانى التي هي بالفعل والاتصال للجسم بماهو جسم امر صورى لكونه مبدء الفصل للجوهر الجرمي فلابد من امر آخر يكون هو مصحح القوة والاستعداد لابان يكون القوة صورة طبيعية حادثة له حتى يحتاج الى اسباب اربعة لثبوته فيحتاج الى قابلية اخرى ويتسلسل بل بان يكون لازما لمهية القابل من غير قابلية اخرى في الواقع .

اللهم الا بمجرد اعتبار العقل والتفاته فتنقطع بانقطاع الالتفات كسائر خطرات الاوهام المتكررة .

فقد ثبت ان المصحح لقبول الحوادث الكونية في الجسم ليس هو نفس الاتصال بل القابل له ، ثم لايخفى انه وان اشتركت هذه الحجة مع الحجة الاولى في الماخذ اوفي البيان في الجملة حتى وقع الرجوع في بعض المقدمات الى ماثبت هناك لكن لهذه مزيد تدقيق وتحقيق حيث يظهر فيها ان احد جزئي الجسم امر قابل محض ومعنى استعدادى صرف وهذا ممالابد فيه حتى يظهر ان احد حاشيتى الوجود قد انتهى الى ما يجاور العدم المحض بحيث لايمكن التخطى عنه الى ماهودونه فلم يبق شيء في الامكان الذاتى الاوقد افاده القيوم الجواد ، وبذلك يظهر ايضا ان كل مالايوجد اويوجد غير تام الخلقة اومع آفة اوخلل اوفساد فانما هو لعجز المادة وقصورها عن احتمال ماهواتم واشرف وافضل مما وقع .

و بذلك يعلم ان وجود العالم اشرف مايتصور من النظام واتم مايمكن من الفضل والتمام

البحث الثاني : ان اصل هذه الحجة منقوضة بوجود النفس الانسانية بل بوجود كل جوهر مجرد مدبر للجسم بالمباشرة والتحريك سواء كان انسانيا

اوسماويا، لانها من حيث ذاتها جوهر صورى ولها قوة قبول التغيرات والانفعالات و سنوح الارادات والتصورات فكبرى القياس الاول وهوقولهم كل ماهو بالفعل لايكون بالقوة تكون منسوخة بقياس من الشكل و هوان النفس الانسانية مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها و كل نفس انسانية يكون لهاقوة امرمافينتج بعض ماهو امر بالفعل يكون له قوة امرما .

والجواب عنه ان النفس الانسانية و امثالها وان كانت مجردة بحسب الذات لكنها مادية بحسب الافعال والصفات و كما ان الشيء الواحد بحسب الهية يجوز ان يكون جوهرا وعرضا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون امر واحد مجردا وماديا من جهتين مختلفتين فحيثية كون النفس بالفعل انماهي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها التام ، وحيثية كونها بالقوة انماهي من جهة افاعيلها وآثارها الموقوفة على تهيؤ المادة التى هى آلة لصدور تلك الافاعيل والسرفيه ان النفس فى اول تكونها فى غاية القصور والضعف ففيها مع بساطتها حيثيتان عقليتان نسبتهما اليها نسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط فمن حيث انها صدرت من المبدء الفياض الذى هو بالفعل من جميع الوجوه ، فهى موجودة بحسب الذات ومن حيث وجودها الحدوثى متعلق بالمادة فهى قاصرة عن رتبة الكمال فى اول نشوها محتاجة الى الاستكمال بما يكملها من العوارض التى يفتقر الى مادة يحمل قوة حصولها وتجددها فجهة الافتقار الى الكمال وحامل قوة الاستعداد له هى المادة التى تعلقت بها، وجهة الوجود والفعلية هى نفس ذاتها المفاضة عن الجواد المحض.

فقد صح من هيهنا ايضاً ان جميع جهات الفعلية والتمام يرجع الى القيوم الواجب سبحانه وجهة القوة والعدم يرجع الى الهيولى الاولى الصادرة عن الوسائط العقلية بواسطة جهة الامكان الذاتى فيها فالمادة منبع الشرور والعدم والقصور ومنبعها الامكان الذاتى المندمج فى كل وجود امكانى لاجل نزول مرتبته عن الوجود التام القيومى جل مجده و عظمت كبريائه .

وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية القائلين بصانعين قديمين لما وجدوا = من

تحقق الخير والشر والنفع و الضر في هذا العالم و شاهدوا الانوار والظلام والنفوس والاجرام والارواح والاشباح والصبوة والموت والعلم والجهل والنهار والليل والضوء والظل والقوة والفعل وسائر المتضادات التي تجمعها الخير والشر، والله تعالى نور محض لا يشوبه شوب ظلمة ووجوب محض بلا امكان وحيوة محضة بلاموت وفعل بلاقوة ووجود بلابخل وعطاء بلامنع تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا .

البحث الثالث : النقض بوجود العقول فانها مؤثرة فيما تحتها منفعلة عما فوقها ففيها جهتا فعل وانفعال فذاتها مركبة من امرين باحدهما يفعل وبالاخر ينفعل .

و الجواب ان انفعالها عما فوقها ليس الانفس وجوداتها وليس الانفعال(١) هناك بقوة استعدادية سابقة على وجودها ليكون مقابلا للفعل ولفظ القبول والانفعال مشترك بين المعنيين احدهما مقابل للفعل وهو منشأ التركيب الخارجي بخلاف الاخر فهي بنفس وجودها الفايض عليها من علتها تفعل فيما تحتها .

البحث الرابع : النقض بوجود الهيولى فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا مستعدة لها قوة قبول الاشياء فيلزم تركبها من صورة يكون بها بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة ثم ننقل الكلام الى مادة المادة وهيولى الهيولى .

والجواب عنه حسبما ذكره الشيخ الرئيس قدس سره في كتبه ان فعلية الهيولى فعلية القوة وجوهريتها جوهرية القبول للاشياء لافعلية وجود من الوجودات المتحصلة و جوهرية حقيقة من الحقائق المتاصلة ولايستوجب بهاتين الجهتين ان يكون ذات جزئين باحدهما يكون بالفعل وبالاخرى يكون بالقوة .

اللهم الا بحسب اعتبار العقل وذلك المدعى ينكشف بامرين :

احدهما: بانه لو كانت هاتان الجهتان موجبتين لموصوفين متغايرين لهما في

---

١ - بل الجواب ان جهة الانفعال في العقول وهي المهية غير جهة الفعل وهي الوجود الا ان الانفعال هناك لما لم يكن بقوة استعداد سابقة لم يكن جهة الانفعال هناك غير جهة الفعل بحسب الواقع، فافهم،
(اسماعيل ره)

الخارج لكان الكلام عائداً الى ماهو بمنزلة القابل ولادى ذلك الى التسلسل في وجود القوابل المترتبة المجتمعة الغير المتناهية فلامحالة يجب الانتهاء الى قابل يكون الجهتان فيه عقليتين من غير تكثر في الواقع الا بمجرد الذهن .

والثاني: بانا نقول: ان نسبة الهيولى الى الجوهرية والاستعداد ليست كنسبة المركب الطبيعي الى المادة والصورة بل كنسبة النوع البسيط الى ما هما بمنزلة الجنس والفصل وقدمر مثل الكلام في مباحث المادة والصورة في المرحلة التي تذكر فيها احوال المهية فليذكر فاذا الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لاى شيء مخصوص والالكان مركبا من القابلية ومن الخصوصية التي بها قابل .

اللهم الا ان يكون منشأ تلك الخصوصية امر وارد عليها من الصور اللاحقة او يكون من الجهات الناشية عماهو ارفع من المادة والصورة جميعا كالانتساب الى جهة فاعلية مخصوصة فان التحقيق ان الاختلاف بين جواهر الهيوليات الفلكية و تشخصاتها و كذا الاختلاف بينها و بين هيولى العناصر وتعينها يرجع الى الاختلاف بين مباديها القريبة الفعلية المنتظم تشخص كل من تلك المبادى ووحدته الجمعية من وحدة شخصية للمفارق القدسى المقيم او احدة منها شخصية و وحدة نوعية للصورة الطبيعية التي يقام وجود الهيولى بها من ذلك المقيم اما بورود شخص من تلك الطبيعة دائما عليها ان قبلت الدوام الشخصي ايضا بورود امثالها ان لم يقبل كما في العناصر على ماسيجيء تفصيله وتوضيحه في بحث التلازم .

فالحاصل ان الهيولى الاولى للجسم الطبيعي في ذاتها هي بماهي بالقوة يكون بالفعل وبماهي بالفعل يكون بالقوة لكل شيء اولاشياء مخصوصة على الوجهين المذكورين ثم لايبعد لاحد ان يقول ان القابلية والاستعداد والامكان ليست اموراً جوهرية لانها حال الشيء بالمقايسة الى الخارجيات ، اذ الاستعداد انما يكون استعداد شيء لشيء آخر له في نفسه حقيقة وتحصل فينبغي ان يتحصل ذلك الشيء بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الاضافة .

نعم لامانع من دخول الاضافات في مفهومات اسامي الاشياء لافي حدودها الجوهرية

فالجوهر الهیولی الحامل للصورة ربما یسمی هیولی باعتبار القبول فیکون اضافة القبول داخلة فی شرح اسمه ومفهوم وصفه لا فی ذاته بذاته کما ان النفس والملك انما یسمیان نفسا وملکا باعتبار تدبیرهما للبدن والمملکة لا باعتبار مهیتهما فیکون اضافة التدبیر جزء لمفهوم الاسم لا للحقیقة الجوهریة.

وایضاً لا یصح ان یکون فصل الهیولی القوة والاستعداد لان جزء الجوهر المحض لا یجوز ان یکون عرضا وایضا الاستعداد لا یکون حاملا لما هو استعداد له لانه لا یبقی مع حصوله فالهیولی یلزم ان یبطل عند وجود الصورة و کلامنا فی حامل الصورة.

فنقول: ان هذه الاشکالات مما قد مضی ذکرها فی تحقیق مهیة الهیولی مع اجوبتها علی وجه لا مزید علیه لکنا نعید الجواب ثما اعدنا السؤال بضرب آخر من البیان فی المقال تکثیراً للفوائد بما فیه من الزوائد. فلیعلم ان ارباب العلوم کثیراً ما یطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضیة او اضافیة ویعبرون بها عن الامور الذاتیة مثل ما یذکرون فی فصول الانواع الجوهریة اموراً اضافیة کالناطق فی فصل الانسان والمتحرك المرید فی فصل الحیوان.

وغرضهم منهما المبادی التی یترتب علیها تلك الامور حتی ان الشیخ صرح بتسمیة هذه المبادی بالفصول الحقیقیة و بتسمیة هذه المفهومات کمفهوم الناطق و الحساس و المتحرك بالفصول المنطقیة فکذا المراد بالاستعداد والمستعد لیس نفس هذا المفهوم الاضافی بل المبدء القابلی له، وقد علمت ان محلیته لمفهوم القبول لیست علی سبیل القبول الاستعدادی بل کسائر لوازم الماهیات، نعم لا یکون مصداق معنی القوة و القابلیة الا امر غیر متحصل کما ان مصداق الموجودیة المصدریة بنفس ذاته لیس الا صرف الوجود ومصداق الزوجیة بنفس ذاتها لیس الا زوجا صرفا لا شیئا له زوجیة عارضة او لازمة.

فاتقن هذا البتة ولا تغفل عنه فان فی الغفلة عنه والاهمال فی رعایته ضرراً عظیما فی تحقیق الحقایق

ولهذا مما قد كررنا ذكره واجعل هذه المعاني المصدرية مرائي لملاحظة الحقايق الخارجية و مقايس لمشاهدة انحاء الوجودات التي لا يمكن وجودها في العقل الا بهذه المرائي والعنوانات .

واما قول القائل القوة تبطل عند وجود ماهي قوة عليه فلاتكون باقية عند وجود ذلك الشيء فصحيح ان اراد القوة الخاصة لشيء خاص و اما القوة المطلقة لحصول الاشياء الغير المتناهية فانما يبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء وهو محال و اذاً لزم انتهاء مقدورات الله تعالى ، وقد برهن على ان قدرته تعالى وقوته غير متناهية .

واما قول الباحث جزء الجوهر لا يجوز ان يكون عرضا ، فان اراد بالعرض مايعرض لذات لايفتقر في تقومها اليه فلا نسلم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى و ان اراد ما لا يكون بحسب حقيقته جوهراً و ان صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فممنوع ولكن لانسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى .

وقد سبق الكلام في ان فصول الجواهر البسيطة باى معنى يكون جوهراً على ان الحقايق الغير المتاصلة يصح عدم اندراجها في مقولة الجوهر و لا في مقولة الاعراض، هذا ما يمكن ان يقال من قبل المشائين المحصلين والله الهادي الى طريق الحق واليقين .

فصل (٥)

في الاشارة الى منهج آخر لهذا المرام

ان للجسم مهية مركبة من جنس و فصل، و جنسها مفهوم الجوهر و فصلها هو مفهوم قولنا ذو ابعاد ثلثة على الاطلاق و كل مهية لها حد ، اى جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم في الخارج فصلها عنها ويبقى معنى جنسها كان لامحالة جنسها و فصلها يحاذيان جزئين خارجين هما مطابقا صدقهما و مبدأ انتزاعهما عن الخارج

اعني مادة خارجية يستفاد منها جنسها الذى هو بعينه مادة عقلية باعتبار اخذها بشرط لاشيء و صورة خارجية يستفاد منها فصلها الذى هو بعينه صورة عقلية باعتبار اخذه بشرط لاشيء ، لكن الجسمية بالصفة المذكورة ، اى يمكن ان يعدم فصله الذى هو مفهوم قولنا: الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه ، فيلزم تركبه من مادة هي الهيولى الاولى و صورة هي الصورة الجسمية وهو المطلوب .

اقول : وهذه الحجة ايضا قريبة الماخذ من الحجتين السابقتين ويرد عليها اكثر المناقشات التى سبق ذكرها و ان كانت بعنوانات و عبارات اخرى غيرها لكن المآل واحد كما يظهر بالتامل تركنا استيناف الكلام فيها واعادة القول عليها مخافة التطويل والاسهاب والله ولى الحق وملهم الصواب .

فان قلت : اذا كان جعل الجنس و الفصل فى المركبات واحدا لانهما من الاجزاء المحمولة فيلزم ان يكون وجودهما معا و عدمهما معا فاذا انعدم عن الجسم قابلية الابعاد فيلزم ان يكون زوال الاتصال عن الجسم عين زوال الجوهرية عنه فانهدم اساس هذه الحجة لان مبناها على زوال الاتصال و بقاء الجوهرية و ليس كذلك .

قلت : قدمر مثل هذا الكلام فى مباحث المهية و ذكرناهناك ان زوال الفصل وان استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكن لايستلزم زواله من حيث هو مادة .

حتى ان من زعم ان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات زالت الجسمية عنهما بالكلية بزوال النمو والحيوة وهما مبدء فصل النامى والحساس وحدث الجنس فى كل منهما بحدوث جسمية اخرى بالكلية وبنية اخرى بالتمام والتزم ان جسمية الشجر المقطوع بالعدد غيرما كان قبل القطع ، وكذا جسمية القالب الحيوانى الباقى بعد الموت غيرما كان قبل مفارقة الروح بلحظة.

فقد كابر مقتضى عقله و حسه جميعا و ليس ارتكاب هذا منه باقل من ارتكاب

الطفرة في الحركة و التفكك في الرحى وغيرهما من مجازفات المتاخرين بل الحق في هذا المقام ان يتمسك بما ذكرناه بعد اختيار اتحاد الجنس والفصل جعلا و وجوداً لكونهما من الاجزاء المحمولة للحقيقة الموجودة من الفرق بين استمرار ذاته الجنس! او استمراره من حيث هو جزء لمركب محمول عليه .

اولاترى ان (مع ظ) انهدام البيت بقي اللبنات بانفسها قد زال عنها وصف الجزئية للبيت لان الجزئية والجنسية من الصفات الاضافية يكفى لانعدامها انعدام ما اضيفت هي اليه .

فصل (٦)

في ذكر ما تجشمه بعض المتاخرين من اهل التحقيق لهذا المطلب و سماه برهان خاص الخاص

و تحريره بعد التلخيص عن الزوايد هو ان جميع الممكنات لما وجدت عن الموجود الحقيقي و الواحد الحق الذى ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه ،

ومن جملة الموجودات الممكنة هي الممتدات و لابد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولايجادها له وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب و كذا بينها و بين العقول التى لايمكن فيها فرض جزء دون جزء ، فلابد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له مناسبة بكل واحدمنها من حيثية وهو الهيولى اذهي من جهة كونها غير ممتد بحسب ذاتها يناسب ان يوجد من المبدأ المفارق ومن جهة قبولها للامتداد تصير واسطة لصدور الممتدات عنه .

بحث و اشارة

كلامه هذا مبنى على تقدم الهيولى على الصورة الجرمية بالذات و ليس كذلك بل الامر بالعكس لما علمت ان جهة الفعلية في كل شيء سابقة على جهة القوة وقد مرفي مباحث المهية وفي مباحث العلة والمعلول ان الصورة في كل شيء متقدمة على المادة و الفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود وان لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم .

وممن يصرح بكون الصورة الجرمية اصلا في الجسم و الهيولى متقومة بها اى قائمة عليها، العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم بمحله الذى هو الهيولى .

و سينكشف لك هذا المعنى في مبحث التلازم وما ذكره من عدم المناسبة بين الجسمية والعقل المفارق مسلم الاان عدم المناسبة بين الهيولى وبينه اشد وآكد لكون احدهما بالفعل من كل الوجوه والاخرى بالقوة من كل الوجوه ولان المفارق هو النور المحض على لسان الاشراق والوجود الصرف عندنا ، وان كان نورا مفتقرا الى نور الانوار ووجودا مجعولا للواجب بالذات والهيولى محض الامكان والظلمة فلا يمكن ان يكون بين موجود وموجود هذه المخالفة التى بين المفارقات والهيولات حتى ان المتضادين يشترط فيهما الاتفاق في الجنس القريب .

فجهة المناسبة بينها وبين المفارق في الصدور هي الـوجودات المتوسطة التى غلبت فيها جهة الامكان وتضاعفت فيها جهة الحاجة بالتدريج بحسب مراتب النزول الموجبة لتكثر الحاجة الى العلل والاسباب لنقص الوجود حتى انتهى الى هوية متصلة ذات اجزاء فرضية متخالفة الاوضاع والحدود التى ليس شانها الحضور والجمعية، ويكون بحيث يكون وحدتها ذات قوة الكثرة واتصالها ذا استعداد الانفصال وبقائها قرين استيجاب الزوال الابسبب صورة اخرى يحفظها عن الزوال ويقيمها على الوحدة والاتصال شخصا

كانت كما في الافلاك اونوعا كما في العناصر ثم بتوسطها وجدت الهيولى التي لاوجود لها ولاوحدة ولااتصال بالفعل فضلا عن ان يكون في معرض الزوال والانتقال الى الكثرة والعدم والانفصال بل حقيقتها كمامر محض استعداد الوجود والعدم لغيره وقوة الوحدة والكثرة وامكان الاتصال والانفصال .

فظهر ان الهيولى هى عين جهة الامكان والقوة وذاتها مهية تعليقية بامرله تجوهر في الوجود والفعلية لان حقيقتها كحقيقة الاعراض تابعة الان لها وحدة جنسية يتحد بالجواهر الجسمانية ويحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها وان كانت مهيتها نفس معنى الجوهر الان هذا كما علمت لايقتضى فى مصداق الجوهر

فصل (٧)

في حجة اخرى افادها صاحب المباحث المشرقية

هى ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رايهم .

فنقول : هذا اللزوم اما لنفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكها في الجسمية وليس هكذا، هذا خلف اولامر آخر فهو اذن اما حال في جرمية او محل لها او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان لازما عاد التقسيم في كيفية لزومه ، فاما ان يتسلسل وهو محال اوينتهي الى مايلزم الجرمية فيعود المحذور المذكور من انه يجب ان يكون كل جسم كذا، واما ان يكون لزومه بسبب شىء لاحال في الجسمية ولامحل لها فلايخلو اما ان يكون ذلك الشىء جسما آخر اوقوة موجودة فيه اوامر امفارقا ليس بجسم ولاجسماني والاول باطل لان ذلك الامر اذا اقتضى ذلك اللزوم لجسميته وجب ان يكون كل جسم كذلك ولكانت الجسمية التي هى الملزومة لتلك الفلكية اولى بذلك الاقتضاء من جسمية اخرى وقدابطلنا ذلك وان لم يكن لمجرد الجسمية بل لقوة

زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثانى .

فنقول : تلك القوة ان كانت من لوازم محلها عاد السؤال فى المقتضى لذلك اللزوم وان لم يكن من لوازم محلها فاذا فارقت محلها فاما ان تنعدم اولا، فان عدمت، عدمت الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك محال وان لم تعدم عند مفارقتها محلها كانت غنية فى وجودها عن المحل فكل ما كن كذلك لم يكن لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصاً بالوجوب.

فهى اذن قوة غنية عن المحل فى وجودها فيكون تأثيرها فى جميع المتماثلات تاثيرا واحدا فلابد فى اختصاص بعض الاجسام لقبول الفلكية عن تأثيرها دون بعض من مخصص ويعود الكلام فى كيفية لحوق ذلك المخصص وان كان ذلك الامر مباينا .

فقد علمت ان نسبة المباين الى جميع الامثـال واحدة فلا يقتضى فى بعضها الفلكية الا برابط مخصوص و يعود الشقوق فى ذلك الرابط بمثل مـامر فبقى من الاحتمالات المذكورة ان لزوم الفلكية بسبب شىء حلت فيه الجسمية وحلت الفلكية ومايلزمها فيه .

ثم ان ذلك الشىء لذاته يقتضى الصورتين معافلا جرم انه صارت مقارنتها واجبة فاذا الجسمية الفلك محل وذلك هو المسمى بالهيولى و يجب ان يكون تلك الهيولى مخالفة لساير الهيوليات والاعادت المحالات المذكورة واذا ثبت ان جسمية الفلك محتاجة الى محل يحل فيه ، وجب احتياج جسمية العناصر الى الهيولى، فهذا تمام الحجة التى ذكرها .

قال : وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا فى شىء من مقدماتها.

قال : و لكنه قد عرض لى الشك و كان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية فى جميع الاجسام مستنداً بجواز ان يكون جسمية بعض الاجسام مخالفا لجسمية غيره لئلا يلزم عند استناد الشكل و المقدار المعينين فى الفلك الى جسمية اشتراك جميع الاجسام فى الفلكية ولوازمها و طول الكلام فى توجيه ذلك المنع بما لافائدة فى ذكرها .

و سيجيء بيان كون الجسمية اى مصحح فرض الابعاد حقيقة نوعية امتيازها بلواحق خارجية .

ثم العجب منه انه مع شدة خوضه فى تتبع العلوم ومهارته فى البحوث كيف اعتقد ان هذه الحجة منه قوية لا يرد عليها بحث و لا فيها قدح سوى ما ذكره من الشك على ان ماذكره فى غاية الوهن والضعف ، وسيجيء من الكلام ما لم يبق معه شك فى ان الجسمية مشترك فى جميع الاجسام .

كيف وهو اصل محقق يبنى عليه كثير من المطالب كاثبات الصور النوعية فى الاجسام واثبات الهيولى فى الافلاك واثبات الشكل الطبيعى فى كل جسم والحيز الطبيعى له ومباحث النفوس والقوى والكيفيات وغيرها من المسائل الباحثة فى العلم الطبيعى واما الذى يتقدح به الحجة المذكوره ويرد عليها فابحاث :

الاول : النقض بتوجه مثل ذلك السؤال بعينه فى بيان لزوم القطبية والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم المنطقة والحركة السريعة لبعض آخر ولايمكن استناد ذلك الى الهيولى لكونها واحدة فى كل فلك فلا توجب الاختلاف فان استند لزوم القطبية لموضع من الفلك و الدائرة لموضع آخر الى الامور الالهية والعناية التى هى علمه تعالى بالنظام الافضل او الارادة التى ينسبونها بعضهم اليه من غير مرجح فيسند لزوم اصل الفلكية ومايلزمها اليها .

وبالجملة كل ما وقع به الجواب عن هذا فليقع به عن ذلك من غير تفاوت .

الثاني : ان ايجاب لزوم الشكل والمقدار لايمكن ان يسند الى الهيولى لانها جوهر قابل ومعنى القبول الصحة والامكان وهو ينافى الايجاب والاقتضاء بل لابد من ان يكون للفلكية و لوازمها مقتض آخر حتى يقبلها الهيولى التى شانها قبول الصور والهيئات لا ايجاب شيء من الاشياء .

الثالث : ان الذى ذكره هو فى الحقيقة شبهة يجب حلها حتى ينكشف جلية الحال وارتفع وزال اصل الاشكال وظنى ان هذه الشبهة هى التى قد كان الامام

معتقدا منذ ثلثين سنة فيها انها برهان ثم ظهر له بعد تلك المدة انها مغلطة وكـان قد بكى على ذلك مدة .

ووجه الحل انانختار من الشقوق التي ذكرها في السبب المقتضي للزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان ذلك السبب هو امر حال في جسمية الفلك لازم لهافان اعيد السؤال في علة لزومه لجسمية الفلك دون غيرهـا مع تماثل الاجسام في الجسمية .

قلنا : الحال اذا كان مقومـا للمحل كالصورة النوعية فهو في وجوده متقدم على وجود محله بـالذات فمنشأ لزومه لذات المحل هو نفس ذات الحال فبالحقيقة هو الاصل و المنشأ في الملازمة والمحل لازم له كما في الملازمة بين الجسمية والهيولى حيث ان الجسمية اصل في الجوهرية ومنشأ للملازمة والهيولى لازمة لها متفرعة عليها بل اصل الاشكال والجواب جاريان في جميع الصور النوعية ومحالها وكذا الفصول اللازمة لحصص الاجناس التي يكون في الانواع .

مثلا النطق لازم لحيوانية الانسان لعدم انفكاك احدهما عن الاخر ، فاذا سئل عن سبب لزوم النطق للانسان انه ان كان لاجل كونه حيوانا لزم ان يكون الحيوانات كلها ناطقا للاشتراك في الحيوانية وان كان لاجل امر حال في حيوانية مخصوصة فالكلام في تخصصه عائد و ان لم يكن حـالا في حيوانية مخصوصة هي حيوانية الانسان فان كان حالا ممكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقية وان كان امرا لازما لها كان الكلام عائدا في سبب لزومه و يتسلسل او ينتهي الى الحيوانية فيعود المحذور المذكور .

ثم الامر اللازم للمهية المشتركة كان مقتضاه مشتركا في الجميع و ان كان امراً مباينا و المباين متساوى النسبة الى جميع حصص الانواع لتماثلها مع قطع النظر عن فصول فيلزم الترجيح من غير مرجح وان كان لامر هو محل الحيوانية يرد الكلام في تخصص المحل به و لايمكن هيهنا القول بان المخصص هو الهيولى لان

الهيولى في العنصريات كلها واحدة بدليل انقلاب بعضها الى بعض .

فالجواب الحق فيه : ان الفصل مقدم في الوجود على حصة الجنس، فلزوم الجنس للفصل معلل بالفصل لانه من لوازم ذاته واللازم البين اللزوم للمهية لايحتاج الى سبب اللزوم لهاسوى ذات الملزوم .

نعم لولم يكن الحال مقوما للمحل ولا يفتقر اليه المحل في تحصله نوعاً لافتقر لزومه الى مخصص خارج عن نفس ذلك الحال كالحرارة للنـار و البياض للثلج فهناك يستند جهة اللزوم الى ذات المحل من غير محذور لجواز استناد اللازم الواحد الى ملزومات متخالفة وقدبقى في تحقيق هذا الموضع كلام تركناه الى موضع آخر لضيق المقام فان ما اختاره من الشقوق المذكورة وهو اسناد جهة الاقتضاء لتخصيص جسمية الفلك بلوازمه المخصوصة الى المحل و ان لم يصح في المخصصات الكلية كالابداعيات و مبادى الفصول للانواع الثابتة كما بينا لكنه اذا جرى الاشكال في تخصيص الاشخاص بلوازمها الشخصية بانه هل للمهية اولامر هو حال فيها او محل لها اومباين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل لتعين الشخص المعين و لوازمه الشخصية لعدم استغناء الشخص و وجود الشخص و وحدته عن الحاجة الى المحل المستغنى عن ذلك الحال و ان كان الحال مـن اشخاص المهية الجوهرية الصورية .

وذلك لان المقوم للمحل المادى حقيقة الصورة الحالة فيه لاالشخص المعين منها بحسب هويته فلا يمكن تقدمه من حيث الشخصية على المحل فالمحل علة للتشخص سابق عليه .

و اذا نقل الكلام الى تخصصه بالتخصيص مع تماثله لسائر المحال ينجر الكلام الى مسئلة ربط الحادث بالقديم كما سيجيء كشفها و توضيحها انشاء الله العليم .

تتميم

ومما يختلج بالبال ان الهيولى والصورة اذا كانتا من ذاتيات الجسم ومقوماته فلم يقعا ولاشيء منهما في مطلب لم بل يقعان في الجواب عن السؤال بماهو فلايكتسب شيء منهما بالبرهان كيف والذاتي لايحتاج الى وسط فيجب ان يعلم اجزاء الشيء بحسب الماهية وهي الاجزاء العقلية اصطلاحاً كالجنس والفصل المتحصلين في العقل عند ملاحظة الابهام و التعين للمهية غير الاجزاء الوجودية اعنى المادة والصورة و ما لايطلب بلم اصلا لابحسب الثبوت لشيء ولابحسب الاثبات له انما هي المقومات بحسب الماهية من حيث هي هي .

واما الاجزاء الوجودية وهي اجزاء الشيء بحسب نحو خاص من الوجود فهي مما يطلب بالبرهان انها بالنسبة الى الماهية المطلقة كالعوارض وان كان وجودها بالنسبة الى وجود المهية كالمقومات و مقومات الوجود يطلب بلم كما ان مقومات الماهية يطلب بما .

ومن هيهنا علم ان منزلة وجود العلة لوجود المعلول كمنزلة مفهوم الماهية للماهية كما لوحنا اليه سابقا فاذن تركب الجسم من الهيولى والصورة ليس يستوجب الاستغناء عن البرهان بل يتعرف اولا بجوهرياتها المحمولة فيطلب بالحجة اجزائه الوجودية و ان اشتملت الاولى بالقوة على الثانية فالقبول الماخوذ في حد الجسم تدل على مادته الاولى و الابعاد تدل على صورته اى الجوهر الممتد بالذات .

الفن الثالث

في تصاحب الهيولى والصورة بالعلاقة الذاتية و فيه فصول

فصل (۱)

في ان الجسمية من حيث هي لاتنفك عن الهيولى

قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوة و الفعل ان لاشيء من الاجسام خال عن الهيولى اذ ما من جسم الاوفيه شوب قوة الكمال اوقصور في اوضاع وافعال وتجدد وانتقال من حال الى حال و ان كان في ايسر غرض واسهل معنى فعلى او انفعالي، فان الفلك وان كان بالفعل من جهة جوهريته و كمه و كيفه واينه و وضعه في نفسه وجميع هيئاته القارة الاان فيه القوة من جهة اوضاعه بالقياس الى الغير لعدم امكان الجمع بين سائر الاوضاع، وقد علمت ان جهة القوة يرجع الى شيء هو محض القبول والامكان ولامحالة يكون لازما للجسمية كمامر من عدم استقلاله في التجوهر و القوة لاتنفك عن ذي القوة و ذوالقوة لايمكن ان يكون مفارقا عقليا و النفس بماهي نفس لاتنفك عن الجسمية فالمشتمل على القوة اولا وبالذات هو الجسم بما هو جسم .

و هذا برهان متين لايحتاج الى كون الجسمية طبيعة نوعية متماثلة في جميع الاجسام على ان ذلك امر ثابت لاخلل فيه .

طريق آخر

ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء ، مبناه على ان الجسمية حقيقة واحدة .

بيانها ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى في ان احديهما حارة والاخرى باردة اوان احديهما لها طبيعة فلكية والاخرى لها طبيعة اخرى ولحوق الاعراض او الطبايع انما كان بعد

تحصل ذاتها ونوعيتها من غير حاجة لهافى الجسمية الى انضمام شيء من هذه المعانى وهذا بخلاف المقدار حيث مثلا لايكمل لمهية الابعد تعين ان كميته الاتصالية القارة منقسمة فى جهة حتى يكون خطا او فى جهتين حتى يكون سطحا او فى ثلاث جهات حتى يكون جسما تعليميا .

فالمقدار بماهو مقدار مطلق لاوجودله و لاقوام الا بان يكون خطا اوسطحا اوجسما واماالجسم بماهو جسم فليس اقتران اى معنى وصورة اليه كاقتران فصل الخط اوفصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة انهاوجدت بالاسباب التى لهاان يوجد بتلك الاسباب وهى جسمية فقط بلا زيادة الابحسب استكمالات اخرى فى كمالاتها الثانوية كالجمادية والنباتية والحيوانية فكماان الطبيعة الجمادية اذا حصلت للجسم فهى تمام له من غير حاجة الى صورة اخرى فى كون ذلك الجسم نوعامخصوصا لكن لوحصلت له صورة اخرى صارا كمل من ماكان او،لافكذلك الصورة الامتدادية .

فقد علم ان لحوق الصور المكملة للاجسام بها ليس من جهة ان مجرد الجسمية مهية مبهمة جنسية كيف والجنس بما هوجنس ليس تمام التحصل والحصول لافى الذهن ولافى العين كالمقدار المطلق فانه اذاجرد عن الفصول واخذ فى العقل محذوفا عنها ماعداه لم يكن لهاوجود فى الخارج اصلاويكون بهذا الاعتبار مادة عقلية محضة واذا اخذ مطلقاعن الحذف واللحوق كان مهية ناقصة غير محصلة و الجسمية ليست كذلك لان الاجسام المختلفة الصور والهيئات وجدنا انها اذاحذف عنها العقل تلك الصور والاعراض كانت قد عقلت فيها مهية تامة جوهرية موصوفة بقبول الابعاد وجوز العقل لهاان يكون بصرافتها موجودة فى الخارج .

فعلم انها مهية نوعية اذلولم يكن كذلك لكانت بعدالتجريد عن الصور المختلفة والهيئات المتفاوتة،اماحقايق مختلفة متخالفة بذواتها البسيطة اومتفاوته بفصول ذاتية غير تلك الصور و الهيئات او حقيقة واحدة غير الحقيقة الواحدة المسماة بالجوهر القابل للابعاد اوهى مع طبيعة اخرى يكون بمنزلة الفصل لها والكل فاسدعندالعقل

الصحیح فبقی کون الجمیع مشترکة فی طبیعة واحدة نوعیة هی الجسمیة ای الجوهر المصحح لفرض الابعاد .

فاذا ثبت هذه الدعوی فیبتنی علیها کثیر من المقاصد منها اثبات افتقار الاجسام من حیث جسمیتها الی الهیولی و له طریقان ذکرهما الشیخ الرئیس فی الاشارات لتعمیم وجود الهیولی فی الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبیعة الامتداد مقارن له سواء کان لازما لها کما فی الافلاك او زایلا کما فی الاجسام الصغار الصلبة بعد اثباتها فی الاجسام القابلة لتوارد الوصل والفصل علیها .

امّا الاوّل فلان الطبیعة الامتدادیة اما ان تکون بذاتها غنیة عن الهیولی اولم- تکن فان کانت غنیة فاستحال حلولها فی المحل لان الحلول فی محل عین الافتقار الیه والغنی عنه اذا کان ذاتیا استحال زواله ولو بالغیر لان ما بالذات لایزول ولایزال فاستحال حلولها لکن الحلول ثابت فی بعض الاجسام وهو بنا فی کون الغناء ذاتیا للجسم من حیث الجسمیة و ان لم تکن غنیة لذاتها فتکون مفتقرة لذاتها فیلزم حلولها فی المحل اینما تحققت سواء کانت فی الاجسام القابلة للانفصال الخارجی اوفی غیرها .

وهم و ازاحة

قد توهّم بعض الناس ورود النقض علی هذا الدلیل بجریانه فی المحل الواحد لیلزم اجتماع المتماثلات فی محل واحد و کون صورة واحدة حالة فی جمیع المحال و کون هیولی واحدة محلا لجمیع الصور و کون کل جسم مرکبا من جمیع الصور والهیولیات الی غیر ذلك من المحالات وهو منفسخ .

لانّا نختار عند الترديد ان الطبیعة المطلقة لایفتقر لذاتها الا الی المحل المطلق لا المحل المخصوص بل المفتقر الیه هی الطبیعة المخصوصة فیجوز عروض الافتقار الخاص لها الی المحل المعین لاجل خصوصیة عارضة لها لا لذاتها بل لاسباب خارجة عنها و الاستغناء الذاتی عن المحل المخصوص لاینافی الافتقار العارض لخصوص فرد من

الافراد وهذا مثل لوازم المهيات فان مهية المثلث اذا اقتضت تساوی الزوايا لقائمتين لايقتضی فی كل فرد الاتساويا مخصوصا بهذا الفرد دون غيره فالتساوی المطلق مقتضی ذاته وليس شیء من خصوصيات التساوی مقتضاها لذاتها .

فلا يرد حينئذ ان هذا التساوی المخصوص ان كان لازماً للطبيعة بالذات فكان يوجد فی كل مثلث هذا التساوی لقائمتين ويوجد فی هذا المثلث جميع افراد التساوی للقائمتين لان الكلام يجری فی كل مثلث ولازمه المعين .

فالحلّ فيه ان طبيعة المثلث مطلقا لاتقتضی الامطلق التساوی والطبيعة الخاصة تقتضی التساوی الخاص فالمطلق للمطلق والمقيد للمقيد فكذلك قياس معنی الافتقار الی المحل للجسمية فان الافتقار الی المحل المطلق لازم للجسمية المطلقة والافتقار الی المحل المعين يستلزمه الجسمية المعينة وكما ان نفس الافراد من عوارض الطبيعة كماتقرر عندهم فلوازمها علی الوجه الاولی .

فليس لاحد ان يقول كما جاز ان لايكون افتقار الطبيعة الی المحل الواحد لذاتها ثم يحصل (يعرض خ ل) الافتقار لاجل خصوصية وسبب فليجز مثل ذلك بالقياس الی المحل مطلقا .

لانّا نقول : اذا جردنا الطبيعة الجسمية عن الخصوصيات فان لم تكن مفتقرة الی المحل كانت فی ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها وما كان بحسب ذاته متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتی ونحو الوجود الذاتی لمهية واحدة لايكون متفاوتا فلا يجوز ان يكون نحو وجود المهية المختص بها من حيث هی هی مختلفا بحسب اختلاف الاسباب الخارجة عنها وعن مقوماتها .

نعم هذا انما يجوز فی الوجودات العرضية والنسب والاضافات مثلا الافتقار الی الاكل انما يعرض للانسان لا بسبب اصل البقاء علی الانسانية بل بسبب الحرارة المحللة للمواد وقد يزول بزوالها وكذا الاستغناء عن اللباس الذی بالذات لاينافی عروض الافتقار اليه بسبب برد مفرط لان كونه آكلا ولابساليس نحو وجود الانسان المختص به .

و هذا هو الذی يوهم لبعض الناس امكان الواسطة بين الافتقار والغنی الذاتيين

او جواز عروض الافتقار لعلة واما عروض الافتقار الی المحل بعد ان لم یکن بسبب (١) امر آخر فهو ممتنع لما مر من ان الحلول عبارة عن نحو وجود مهیة الحال و کذا عروض الاستغناء عنه بعد افتقاره الیه لذلک ولان الصورة لو انفکت عن المحل تقدرت بمقدار معین فتشکلت بشکل خاص فانفعلت وتاثرت عن فاعل خارج یقتضی المقدار والشکل المعینین، اذ لو کانا لازمین لمهیة الجسمیة لم یتغیرا مع بقائها و کل ما یحدث بسبب فاعل مؤثر فلابد فیه من قابل متأثر .

و قد علمت من ان جهة الانفعال یتصحح من الهیولی الاولی فیلزم ان یکون مقارنة لها وقد فرضت منفکة عن المحل، هذا خلف .

واما الطریق الثانی و هو ما یبتنی علی اثبات امکان القسمة الانفکاکیة فی جمیع الامتدادات من حیث الطبیعة الامتدادیة النوعیة وهو الذی قد مر بیانه فی ابطال مذهب ذی مقراطیس و نحن قد اتممنا الحجة المشهورة علی ابطال مذهبه بوجه لاخدشة فیها .

فظهر هناک ان کل جسم بما هو جسم مما یقبل لذاته الانقسام الفکی کما یقبل لذاته الانقسام الوهمی و جواز الانفکاک بحسب الطبیعة الامتدادیة یکتفی فی الافتقار الی الهیولی وان عاق عن ذلک عایق طبیعی کما فی الافلاک او غیر طبیعی کما فی الاجسام الذیمقراطیسیة .

وذلک لان الجسم اذا لم یکن مقارنا للمادة لکان قبولها للقسمة الفکیة مستحیلا و قد فرض جایزا فامکان قبول الجسم للقسمة المذکورة کاشف عن وجود

---

١ ـ هذا اذا کان السبب واسطة فی ثبوت الافتقار بعد ان لم یکن واما اذا کان واسطة فی العروض فلا امتناع فان المحتاج بالذات هو الواسطة و هذا لاینافی کون ذی الواسطة غنیاً بالذات کما فی افتقار الطبیعة الی المحل المعین بواسطة خصوصیة الفرد والحاصل انه لافرق بین المحل المعین والمحل المطلق فی جواز عروض افتقار الطبیعة الیهما بعد ان لم یکن بسبب امر آخر اذا کان السبب واسطة فی العروض کما انه لافرق بینهما فی الامتناع اذا کان السبب واسطة فی الثبوت نعم لو ثبت کون الواسطة علی تقدیر تجرید الطبیعة عن الخصوصیات لایکون الا واسطة فی الثبوت ، ظهر الفرق ولعل المراد ذلک ، فافهم . (اسماعیل ره)

الهيولى فيه .

قال: الشيخ قدس سره ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولافصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه فى شخصه مراده على ماسنح لنا فى كلامه ان الجوهر الممتد من حيث هو هو لو لزمه مايمنعه عن الانفكاك والانفصال بحسب الطبيعة فلايمكن تعدد اشخاصه فى الوجود بل ينحصر نوعه فى شخصه اذلو تعدد شخصاه لكان كل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان السابق فى رد مذهب ذى مقراطيس مع وجود المانع، هذاخلف .

ثم يثبت بطريق عكس النقيض ان المانع للقسمة ليس لازما للجوهر الجسمانى من حيث هو هو وان كان لازما لبعض افراده كالفلك فالصورة الفلكية العايقة للقسمة و ان كانت لازمة للفلك لكنها ليست لازمة لطبيعة الجسم مطلقا واللازم لبعض الافراد فقط عارض للطبيعة المشتركة فيجوز زواله نظرا الى الطبيعة فجسمية الفلك تقبل القسمة لذاتها وان لم يقبلها من جهة الفلكية لجواز زوال العائق للقسمة عنها والقابل للقسمة الانفكاكية غير مفارق عن الهيولى .

فثبت بذلك عموم الافتقار الى الهيولى فى الاجسام وهو المرام .

تحقيق و بحث

لما كانت طبايع الافلاك اى صورها النوعية كما سيجيء مانعة عن قبول الفك والفصل فعلى ذلك وجب ان يكون كل نوع من الفلك محصوراً فى شخص واحد كما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما حصل بين الجزئين الموهومين لواحد منهما وبين الجزئين الموهومين ماحصل من الانفكاك بين الفلكين اوالكوكبين فيكون فى قوتهما من جهة الطبيعة النوعية قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتى لهما .

ولذا حكموا بامتناع الاثنينية فى الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية و كذا فى كل جرم من الفلكيات من حيث طبيعته المخصوصة وان جازت القسمة فيها من حيث جسميتها

فاذا كان هذا، هكذا **فنقول** : يرد عليهم النقض لموضع من الفلك فيه كوكب او تدوير او خارج فيوجد له في الخارج جزئان منفصلان من فلك واحد كجنبتي الكوكب او التدوير او الخارج والاثنينية الخارجية في طرفي الخارج المركز المظهر كالمتممين، وذلك لان البيان الموجب لعدم الاثنينية جاز فيهما بانه يمكن على الجزئين المنفصلين على الجنبتين من فلك واحد ماصح على الجزئين المتصلين ويصح على المتصلين ماامكن على المنفصلين فيلزم الخرق والالتيام على الفلك من حيث طبيعته الخاصة وهما ممتنعان عليه عندهم، فان اعتذروا عن هذا باصل الفطرة هيهنا يعارض بمثله في شخصي نوع واحد من الامتداد هناك .

مخلص عرشي

هذا النقض عليهم قداورده الشيخ المحقق والمكاشف المدقق صاحب الاشراق في كتاب المطارحات بحثاعلى الحكماء وما اجاب عنه اصلا ولكني افاض الله على قلبي وجه التفصي عنه ، وهو ان الفلكية ليست من الصفات السارية في جسميتها كالانسانية و ذلك لان صورتها التي تحصلها نوعا خاصا و يقوم جسميتها موجودة ليست صورة تقوم بموادها لان لكل جرم منها نفساً مجردة هي مبدء صفاتها واوضاعها و افاعيلها وحركاتها المختصة فاجزاء جسمية فلك واحد سواء كانت وهمية محضة او خارجية ليست اجزاء مقدارية لذاته النوعية بل لمادته وجسميته وتوارد الفصل والوصل على جسمية الفلك من حيث ذاتها الامتدادية غير مستحيل .

انما المحال تعدد فلك واحد من حيث هو فلك الى فلكين اوجزئين له من حيث هما جزئان للفلك لامن حيث هما جزئان لجسمية الفلك فالمتممان ليسافلكين عندنا وان كانا من الاجسام المنسوبة الى الفلك ولهذا اصحاب الهيئة لم يذكروهما من جملة اعداد الافلاك .

فصل (۲)

فی ذکر احکام کلیة متعلقة بهذا المقام

منها انه قد ظهر مما ذکر ان مادة الشیء لیست داخلة فی قوام مهیة ذلك الشیء والا لکانت بینة الثبوت ولم یفتقر فی اثباتها الی برهان لکن الجسم بما هو جسم قد حصل لنا معناه وهو الجوهر الذی یمکن ان یفرض فیه ابعاد ثلثة علی الوجه المذکور وشککنا فی انه هل للمادة تحصل معناه ام لا الی ان جاء البرهان الحاکم بوجود جوهر آخر مادی .

فظهر لنا ان الجسم المحسوس مرکب من جوهرین حال و محل فیتبین من هذا ان المادة غیر داخلة فی قوام مهیة الجسم ثم انا بعدما اثبتنا المادة لبعض الاجسام توقفنا فی بعض آخر مع علمنا باشتراك معنی الجسم النوعی بین الذی انکشف لنا مقارنته لها وبین ما یتوقف فی الحکم بوجودها له .

فبهذا ایضاً یتاکد ما قلنا من عدم حاجة الشیء الی المادة فی حقیقة ذاته و ان احتاج الیها فی قوام وجوده و کما علمت هذا فی الجسمیة بالقیاس الی ما قامت بها ای المادة ، فاعلم ایضا بالقیاس الی ما یقوم بها کالطبایع النوعیة کما مر .

وقد تاکد الشیخ فی الهیات الشفا هذا الحکم بقوله :

واما الجسمیة التی نتکلم فیها فهی فی نفسها طبیعة محصلة لیس تحصل نوعیتها بشیء ینضم الیها حتی لو توهمنا انه لم ینضم الی الجسمیة معنی بل کانت جسمیة لم یمکن ان یکون متحصلا فی انفسنا الا مادة واتصال فقط .

ولذلك اذا اثبتنا مع الاتصال شیئاً آخر فلیس لان الاتصال نفسه لا یتحصل الا بالاضافة الیه و قرنه به بل بحجج اخری تبین ان الاتصال لا یوجد بالفعل وحده فلیس ان لا یوجد الشیء بالفعل موجودا هو ان لا یتحصل طبیعته فان البیاض والسواد کل شیء منهما متحصل الطبیعة معنی مخصصا اتم تخصیصه الذی فی ذاته ثم لا یجوز ان یوجد بالفعل الا فی مادة واما المقدار مطلقا فیستحیل ان یحصل له طبیعة مشار الیها

الآن یجعل بالضرورة خطا اوسطحا حتی یصیر جایزا ان یوجدلاان المقدار یجوزان یوجد مقدارا ثم یتبعه ان یکون خطااوسطحا .

وقال ایضا: واماصورة الجسمیة من حیث هی جسمیة فهی طبیعة واحدة بسیطة محصله لااختلاف فیهاولایخالف مجرد صورة جسمیة لمجردصورة جسمیة بفصل داخل فی الجسمیة .

و ما یلحقها انما یلحقها علی انها شیء خارج عن طبیعتها ، فلایجوز اذن ان یکون جسمیة محتاجة الی مادة و جسمیة غیر محتاجة الی مادة و اللواحق لا یغنیها عن المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الی المادة انما تکون للجسمیة و لکل ذی مادة لاجل ذاته وللجسمیة من حیث هی جسمیة لامن حیث هی جسمیة مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفةمن مادة وصورة .

ومنها ان قول الحکماء : کلما استغنی فردمن افراد طبیعة نوعیة عن المحل لذاته فیلزم استغناء سایر افراد تلك الطبیعة عنه یجب ان یخصص الطبیعة بالطبیعة الموجودة و الافراد بالا فراد الخارجیة لئلاینتقض هذه القاعدة بالجواهر المجردة و بالجواهر الصوریة المستغنیة عن الموضوع فان کلا منها قد یوجد فی الذهن مفتقراً الیه وقد یزول عنه وهوالمحل المستغنی عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهنی للجوهر الی الموضوع افتقار سائر الافراد له الیه فیلزم ان لایتحقق جوهر فی العالم لارتسام الجواهر فی المبادی العالیة ، هذا خلف .

ثم انك لما علمت من طریقتنا المختارة عندالقدماء تجویز کون مهیةواحدة نوعیة مختلفة المراتب فی الحاجة الی المحل وعدمها فالاستدلال علی افتقار الجوهر الممتد الی الهیولی فی الفلکیات بتحقق الافتقار الیها فی الاجسام القابلة للفصل و الفك غیر صحیح علی هذا الرای فلابد من المصیر الی احد (١) المسلکین الاخرین فی

---

١ ـ احدهما ماذکرناه اولامن جهة القوه والفعل والاخر ما ذکرناه آخرا من جهة اتحادالاجزاءالمقداریةفی المهیةوفی الاحکام واللوازم وهذاممالاشبهةفیه . (اسماعیل ره)

بيان هذا المطلب .

فصل (٣)

في استحالة تعري الهيولى الجسمية عن مطلق الصورة

هذا المقصد مما يمكن فهمه من احد مسالك الهيولى وهو مسلك (١) القوة والفعل فان الهيولى اذا تجردت عن كافة الصورة لكانت امراً بالفعل ولها قوة قبول الاشياء ولااقل لها استعداد شيء ما والالم يكن هيولى فيتركب ذاته من جهة بها يكون بالفعل ومن جهة بها يكون بالقوة وقد فرضت بسيطة، هذا خلف .

وهذا برهان تمام لايرد عليه شيء عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به بل ذكروا مقدمة اخرى هي انها عند التجرد يلزم ان يكون جسما و كل جسم مركب من الهيولى و الصورة و المفروض خلافه .

بيان ذلك انها اذا تجردت فان كانت ذات وضع وحيز فكانت اما منقسمة فيكون احد المقادير الثلثة وقد فرضته مجردة عنها و عن ما يستدعيها اوغير منقسمة فيكون جوهراً فرداً لايتجزى وقدمر بطلانه .

اذ النقطة عرض لايجوزان تكون موجودة منحازة وان لم يكن ذات وضع و اشارة فلايخلو اماان يستحيل اتصافها بالتجسم والتقدر اويمكن، فان كان الشق الاول فكانت من الجواهر العقلية بالفعل فتكون خارجة عن جنس الجوهر القابل والمفروض خلاف ذلك .

وان كان الشق الثاني فلا يخلوا ما ان يحل فيها البعد المحصل لها دفعة او

١ ـ قد علمت انتقاد المسلك بالهيولى وقد عرفت الجواب عنه على ماقاله الشيخ الرئيس بان فعلية الهيولى فعلية القوة وهي لايقتضي التركيب ومنه يعلم عدم كفاية هذا المسلك لهذا المرام وعدم تمامية هذا البرهان لهذا المطلب الان يثبت ان فعلية الهيولى عند تجردها من الصورة المطلقة فعلية تحصل وتمام لافعلية قوة وابهام، ودونه خرط القتاد . (اسماعيليه)

تدريجا على نهج الحركة في حيز مخصوص ام لا فعلى الاول اذا صادفها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة ومتحيزة وان لم تكن محسوسة وهو محال وان لم يكن صادفها في حيز مخصوص فلم يكن فيها و لا في نفس المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن حيز اولى بها من حيز ولا محالة لا بد ان يكون عند المصادفة في حيز فهو اما في جميع الاحياز او في بعضها دون بعض .

فالاول محال لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت الاحيز واحد .

والثاني يستلزم الترجيح من غير مرجح فعلم من هذا ان هيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به لبست الصورة المدرية واذا لبست تلك فليس يصح ان يختص بحيز معين من احياز كلية عنصرها وهو الارض الا بجهة مخصصة توجب لها نسبة الى ذلك الحيز وليست تلك الجهة الا علاقة وضعية اذ غيرها من الاسباب والمعاني والصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبة نفس كونها هيولى ونفس الفاعل المفارق ونسبة ساير الاوصاف الفاعلية والدواعي الغائية عند المفارقة الى صورة معينة شخصية دون غيرها فلا تاثير لها الا بمناسبة وضعية .

واما على الشق الثاني اى كون قبول الهيولى لمقدار معين بكماله لا دفعة بل على سبيل تدرج وانبساط فيلزم ان تكون ايضا ذات وضع بل جسما وذلك لان كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة الجهات والاطراف الست، الفوق والتحت والقدام و الخلف و اليمين والشمال و كل جوهر يلزمه الابعاد و النهايات يكون جسما وقد فرض لا كذلك

طريق آخر

المادة عند التجرد ايضا يكون جوهراً قابلا كما علمت فيكون لازمة القبول للاشياء لان لوازم المهيات لا ينفك عنها وهذا هو التحقيق .

الا انا نقول : مع قطع النظر عن هذا هل هى وجودها عند التجرد وجود قابل بالفعل فيلزم ان يكون عند التجرد متصورة بالجسمية بالفعل وهو ممتنع وان لم يكن وجودها وجود قابل بالفعل فيكون متقوما بذاته من غير تقدر وتكمم فلا يكون ذا جزء بالذات ولا بالعرض ولا بالقوة ولا بالفعل .

ثم اذا عرض له المقدار صار ذا اجزاء بالقوة عند الوحدة الاتصالية وذا اجزاء بالفعل عند الكثرة فيكون عروض امر لامر مما يغير حقيقته عما كانت عليه ويبطل ذاتها ونحو وجودها المختص بها فكيف يكون للشىء تقوم بانه لاجزء له اصلا لا بالقوة ولا بالفعل ثم عرض له ان يصير ذا اجزاء بالقوة فى وقت وبالفعل وقتا آخر والتبدل فى حد الشىء وقوامه ممتنع ولا كذلك الحد بالنسبة الى المحدود فليس لاحد ان يتوهم ان الحد لما كان عين المحدود ومع ذلك وجد المحدود فى الخارج او فى الذهن مجردا عن الاجزاء كالجنس والفصل ثم يوجد فى الذهن عند ملاحظة العقل معناه الحدى فيكون قوامه بالاجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظة بسيطا .

لانا نقول : التفاوت بين الحالين انما هو بحسب الاوصاف والاعتبارات لا بحسب وجود معانى الاجزاء وعدمها فان ذوات تلك الاجزاء لاتتبدل فى الحد و المحدود بل يتعدد عند التفصيل ما كان واحداً عند الاجمال وبالعكس اذ الاجمال والتفصيل نحوان ادراكيان من غير تفاوت وفى مهية المدرك ففى المحدود يكون وجودات الاجزاء بما هى وجودات بالقوة وفى الحد يكون بالفعل و كذا حكم المقدار عند الاتصال وعند الانفصال .

واما الجوهر المفارق فلا يمكن ان يكون فيه اجزاء مقدارية لا بالفعل ولا بالقوة فلو فرض ان الجوهر المفارق صار ذا بعد ومقدار يلزم المحال المذكور وهو التبدل فى نفس قوام الشىء وحقيقته وزيادة التفصيل والتوضيح فى هذا المطلب يطلب من كتاب الشفاء .

طريق آخر

ذكرها بهمنيار فى التحصيل وهو انه لوقبلت الهيولى صورة لاتقبل الانقسام لكانت ضداً للصورة الجسمية وليس للجسمية ضدوان لم يقبل صورة اصلا لم يكن جوهراً قابلا بل يكون جوهرا بالفعل فان كانت فى نفسه قابلة للاشارة فكانت جسما وقد فرضت مجردة عن الجسمية وان لم يكن فى نفسها ما اليه الاشارة لزم من المحالات ماذكرناه .

طريق آخر

لما تقرر عندهم ان مصحح القسمة الخارجية فى المقدار هو المادة باستعدادها فلوفرض تجرد الهيولى عن الصورة لما صحت القسمة الخارجية فى المقادير وبطلان التالى كبيان الملازمة بين فالمقدم كذلك .

تفريع

فقد صح واستتم من كلام الشيخ وتلميذه ان الصورة الجسمية ليست بالنسبة الى الهيولى كالاعراض اللازمة التى تلحق الشيء بعد ان يتم له نحو من انحاء الوجود اى وجود كان سواء كان ذلك اللازم بحيث يتحصل به للملزوم تقوم ثانوى وله وجود طبيعى آخر كجسمية الفلك وصورتها الفلكية ام لم يتحصل كالمثلث و مساواة زواياه لقائمتين فان للمثلث وجوداً تاما سواء اعتبرت معه المساواة للقائمتين ام لا فاعتبار هذا اللازم وعدمه لا يؤثر فى الملزوم وجوداً و كمالا بخلاف الصور الطبيعية فانها يستكمل بها المحل وينفعل عنها بكمال بعد كمال اول .

واما الجسمية بالقياس الى ما يتقوم بها فليست من احد هذين القسمين اذ لاوجود لمحلها مستقلا بوجه من الوجوه اصلا بل الهيولى ماشانها قوة الوجود بما هى

قوة الوجود فى الخارج فبقيد قوة الوجود يخرج الملزوم بالقياس الى لازم المهية وبقيد الحيثية يخرج المادة الثانية كالجسم مثلا بالقياس الى مايكملها من الطبايع الصورية وبقيد الخارج يخرج الامكان والمهية .

طريق آخر

لو جاز للهيولى بقاء بلاصورة جرمية اى توجدوجودا عقلانيا بلاوضع واشارة حسية يلزم ان يخالف هيولى لهيولى اخرى وليس لهمامقدار بحسب المقدار واللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك .

وجه اللزوم انااذاقسمناجسما بنصفين فيفرد هيولى كل جزء بصورة فتوهمنا تجريد الصورة عن هيولاها قبل وقوع القسمة و توهمنا تجرد كل من النصفين عن هيولاه بعدالقسمة فيكون صورة كل واحدة من المادتين غيرمنقسمة لابالفعل ولابالقوة .

فلامحالة حينئذ يكون هيولى ذلك الجسم يخالف لهيولى كل واحد من النصفين وهذه المخالفة امابالمهية ولوازمها وهى واحدة فى الجميع واما بالوضع والمكان وهمالايكونان عندعدم الجسمية واما بالمقدار وهومسلوب عنهمافيكون حكم وجود الشيء وعدمه واحداً واما باتحاد الهيوليين بعد التجريد هيولى واحدة كما كانت قبل القسمة فيكون حكم الشيء لولم ينفصل منه شيء ما هو غيره هو بعينه حكمه و قد انفصل عنه غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده من كل جهة حكما واحداً .

و اما بفساد احديهما وبقاء الاخرى، فان كان المعدم لها زوال الجسمية عنها فهو مشترك بينهما فلا يختص احديهما به دون الاخرى وان كان بامتزاجهما شيئا واحداً وهو ايضا ممتنع فى عديم المقدار .

فلم يبق من الشقوق الا كون احديهما جزء للاخرى وليس جزء محمولا عليها فيكون لامحالة جزء مقداريا لها مع انهما مجردتان عن المقدار هذا خلف .

تفريع آخر

يتحقق من هيهنا ان الهيولى ليست في ذاتها الاشيئا جسمانيا و ليس لها نحو من الوجود لم يكن بغير جسمانية والا لكانت بحسب مهيتها محتملة القوام من غير تجسم فكل مايحصل منها في الذهن فهو وجه مباين لمهيتها غير صادق عليها الابحسب التقدير والفرض .

فقولنا الهيولى امر بالقوة معناه ان كل ما لو وجد كان هيولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لان كل ما يلتفت اليه العقل استقلالا ويحكم عليه بحكم بتى فهو امر معقول القوام بالفعل و ليس امراً بالقوة و هكذا الحال فى نظائرها من الامور الناقصة التحصل والوجود كالعدد والزمان والحركة والحرف واللاتناهى والتناقض وامثالها .

تفريع آخر

لما ثبت ان كل مايقبل المقادير والابعاد فلايمكن ان يكون بحسب قوام ذاته وفعلية تجوهره ممايتابى عن قبول القسمة والتعدد الالكان ما كان وجوده وجودا وحدانيا غير انقسامى ممايقبل وجودا منقسما فى ذاته قسمة بالقوة كالمقدار او بالفعل كالعدد وهو مستحيل عند العقلاء ولهذا يحكم كل من له فطرة مستقيمة باستحالة طريان الجسمية على الجوهر المفارق او الجوهر الفرد من ذوات الاوضاع لو فرض وجوده فلابدان يكون مادة الجسمية و المقدار امرا داخلا تحت جنس التقدر والتجسم فلو تشكك متشكك انا ننقل الكلام الى نفس مادة الجسم هل هى فى ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصورة تكون متصلة فيكون نفسها صورة الجسم لامادته اذلا نعنى بحقيقة الجسم الاجوهراً متصلا بنفسه .

فبهذا يتم تلك الحقيقة بلاقصور فلا حاجة لها الى جسمية اخرى غير ذاتها

يلحقها اويكون جوهرا عقليا او جوهراً ذا وضع غير منقسم فيلزم منه من المحذور ماقد برهن على استحالته .

فهذا هو الباعث الكلى لمن انكر وجود الهيولى الاولى على ذلك .

قلنا: قدمر سابقا مايفي بدفع هذا الشك فان بناءه على الذهول عن معنى المادة ومرتبة وجودها من الصورة اذ ليست نسبة الصورة الجسمية اليها نسبة لازم خارج او صورة مكملة لحق كل منهما الى الشيء بعد تمام حقيقته ووجوده وليس للهيولى وجود مستقل بالفعل الا بالصورة بمعنى ان الصورة نحو وجودها الخارجي وجهة تحصلها وتمامها فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب التشخص دون نقصان المهية الخارجية لها و قصور كل شيء من توابع حقيقته المطلقة .

وقدمر ان الصورة في غير المادة الاولى من المواد الثانية من ذوات الطبايع الثانوية انما يفيد لموضوعاتها وجوداً كماليا بها يصير الموضوع موجوداً مستكملا له تنوع آخر من حيث الصورة بعد وجوده في ذاته و تحصله و تنوعه في نفسه .

ولهذا يكون موضوعا ومادة ايضا من جهتين فمن حيث له في نفسه و صورته مع قطع النظر عن لحوق صورة اخرى نوعية خارجية يكون مستغنيا عن الحال فيكون نسبته اليه نسبة الموضوع الى العرض و باعتبار ان نسبة ذاته الى هذا التحصل الثانوى و التنوع الاخروى نسبة النقص الى التمام و القوة الى الفعل يكون مادة .

واما الهيولى الاولى فهى عارية في ذاتها عن جميع مراتب التحصل والتنوع الا بما انضم اليها ولذلك لا حقيقة لها الا بما انضم اليها من صورة الجسمية اولا ثم من صورة كمالية اخرى كما سيجيء اثباتها .

فصل (٤)

في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة ليظهر نحو وجود كل صورة بالقياس الى ماهو حامل لها وتقدمها في الوجود على هيولاها

اعلم انك لما علمت ان الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى وان الهيولى ايضا مفتقرة لذاتها الى الصورة فعلمت ان بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرد اتفاق و كل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلايخلو اما ان تكون تلك العلاقة علاقة التضايف او علاقة العلية والمعلولية اما الاولى فغير ثابتة بينهما لان ذات كل واحدة منهما غير معقولة بالقياس الى الاخرى نظرا الى ذاتيهما وان كانت الهيولية بحسب المفهوم داخلة تحت المضاف ، اذلايعقل الا بالقياس الى ماهي قوة اوذات قوة له او استعداد او ذات استعداد له و كذا مفهوم كون الشيء صورة لايعقل الا بالقياس الى مايتم و يكمل بها لكن الكلام في نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم كل منهما و الا لم يحتج في استلزام كل منهما للاخر الى برهان لان المتضائفين يعقلان معا .

واما الثانية فهي وان كانت في بادى الامر يحتمل قسمين احدهما ان يكونا متكافئين والاخر ان لايكونا كذلك .

لكن الشق الاول و هو كون الشيئين بحيث يكون كل منهما علة للاخر ينفسخ بادنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى كلفة الاستدلال و فرق بين كون الشيئين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الاخر اوعدمه عدمه وبين كون كل منهما سببا للاخر وجودا أوعدما .

فالثاني فاسد والاول صحيح بشرط ان يكون معنى الاستلزام في الثاني هو ان يكون وقوعه كاشفا عن وقوع ماهو سبب له اولا .

ثم الشق الثاني ايضا يتصور قسمين: احدهما ان يكون كلاهما معلولي علة واحدة

و الاخر ان يكون احدهما بخصوصه علة و الاخر بخصوصه معلولا لكن يستحيل ان يكون كلاهما معاصادرين عن ثالث من غير علاقة اخرى بينهما والا لم يلزم التلازم بينهما بالذات وهو خرق الفرض .

اذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى والصورة نظرا الى ذاتها بدون صاحبتها فحينئذ لو لم يكن احديهما اقرب الى الثالث يلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما عن الثالث بواسطة الاخرى فيعود المحال المذكور الذى قد لزم من كون شيئين كل واحد منهما سببا للاخر فيجب ان يكون احديهما فى درجة المعلولية اقرب الى العلة لاعلى وجه الاستقلال ليعود الى جواز تحقق احديهما فى مقام لم يكن الثانية بعد فى ذلك المقام ويكون خرق الفرض بل على وجه آخر سيظهر .

ثم الاقرب المتوسط لايجوز ان يكون هى المادة لان لها القبول و الاستعداد لاالفعل والاقتضاء والمستعد بما هو مستعد لايكون سببا لوجود ما هو مستعد له فانه لوجاز ذلك لوجب ان يوجد عنه ذلك المسمى مستعداً (١) لهدائما من غير استعداد وايضا لو كانت المادة سببا للصورة لوجب ان يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور .

و هذا هو معنى التقدم العلى والمعدوم لايكون علة للموجود وقد علمت ان الهيولى فى ذاتها قوة محضة .

فروع

من هيهنا ينكشف لدى العاقل البصير ، ان الجسم لايكون سبباً لوجود اصلا لابتمامه ولا باحد جزئيه وذلك لان المادة امر عدمى و كذا ما يشتمل عليها من حيث

---

١ ـ لان الموجد للشىء يجب ان يكون مجامعا معه واستعداد الشىء لايجامع معه فلو كان المستعد للشىء موجدا له وجب ان يكون موجدا من غير استعداد اذ لو كان موجدا مع الاستعداد لم يكن مجامعاً للمعلول فلم يكن موجدا ، هذا خلف ، واذا كان المستعد موجدا من غير استعداد فلم يكن مستعداً هذا خلف .

(اسماعيل ره)

يشتمل عليها واما الصورة فلان تأثيرها فی‌شیء بتوسط المادة لانها‌لو‌استغنت عن‌المادة فی‌فعلها فالاولی‌ان یستغنی عنها فی وجودهافی‌نفسها اذالایجادیتقوم بالوجود والتالی محال كما علمت ، فكذا المقدم فاذا كان تأثيرها بواسطة المادة فيكون‌المادة علة قريبة لوجودالشیء وهومحال .

فقد علم من هیهنا ان‌الاجسام كلها فی‌انفسها مكافئة فی‌درجة الوجود من‌غیر علاقة وتلازم بينها وانماقیدنا الكلام بقولنا فی‌نفسها لانها قدتوجد التلازم و التعلق بينها من‌جهة الامور اللاحقة و الاوصاف الثابتة فان الاجسام المستقيمة الحركات كالعنصريات يتوقف وجودهاعلی وجود المحدد للجهات لكن من‌حيث كونها ذوات جهات و حركات و من حيث كون المحدد محدداً لا من حيث كونه جرماً فلكيا و بذلك‌يثبت وجودامر قدسی مفارق عن‌الاجسام واعراضها بالكلية‌لتناهی الاجسام‌قدراً وعدداً واستحالة‌التسلسل‌مطلقا فينتهی الی‌موجود واجب بالذات غیرجسم‌ولاجسمانی .

و هذا احد الطرائق لاثبات وجود الواجب ، وايضا لما كان كل جسم مؤلفا من هيولی وصورة فلو كان‌جسم سببا‌لجسم آخر لكان يجب ان‌يكون اولاسببا‌لوجود جزئية اللذین هماأقدم منه وهذامحال ، لان المادة لااختلاف لهافی ذاتهاوقدمرسابقا ان الصورة الجسمية حقيقة متماثلة الافرادفی‌الوجودوالعلة يجب ان تكون مخالفة للمعلول فی درجة‌الوجود ونحوه وليس كذلك هذا خلف .

شك و ازالة

ليس لقائل‌ان يقول‌اختلاف‌الصور يكون‌لاختلاف احوال الموادلان هذافاسد من وجهين :

اما اولا فلانه حينئذ يكون‌تلك الاحوال‌هی الصور الاولی‌فی المادة‌والكلام فيها عائد بعينه فيرجع الی ان الصورة الاولی يكون علة فی‌وجود الصورة الثانية‌و يكون للمادة القبول فقط .

واما ثانيا فلان بعد تسليم ان الصور تكون متخالفة بسبب الاحوال المكتسبة عن المواد فيكون العلية والمعلولية بين الحالين لابين الصورتين الجسميتين .

فذلك ان صح كان حديثا آخر خارجا عن مقصودنا على انا نقول كلاما مطلقا ان ذلك غير متصور عند التحقيق لما اشرنا اليه ان الصورة قوة جسمانية فكما ان وجودها فى نفسها لايتحصل ولايتشخص الا بسبب المادة فكذا ايجادها لشىء آخر لما علمت ان الوجود مقوم للايجاد لانه شرط له فلنرجع الى ما كنا بصدده .

فنقول اذا لم يكن المادة هى الواسطة فى صدور صاحبتها من العلة فكانت الصورة هى الواسطة لصدور المادة ولايمكن ايضا ان يكون واسطة مستقلة او آلة مستقلة اذ فسادهما بعينه كفساد ما اذا كانت علة مطلقة كما عرفت والفرق بين الالة والواسطة ان الالة مايؤثر به الفاعل فى منفعله القريب و الواسطة معلول يقاس الى الجانبين فيوجد علة قريبة لاحدهما فذاك المعلول المطلق والاخر علة بعيدة .

ثم الصورة على ضربين صورة تفارق المادة الى بدل عاقب وصورة لاتفارقها اما الضرب الاول منهما فلايتصور ذلك فيها لانها اذا كانت علة متوسطة للمادة التى تعدم عنها لكانت تعدم بعدمها المادة فيكون للصورة المستأنفة مادة اخرى مستانفة ايضا لما تقرر عندهم ان كل حادث يحتاج الى مادة سابقة وقوة سابقة واستعداد لحامل القوة فيلزم ان يكون للمادة مادة .

و هذا مستحيل لان الكلام فى المادة الاولى ولانه يلزم ان يكون المفروض مادة صورة ولانا ننقل الكلام الى مادة المادة وهكذا يلزم التسلسل فى المواد المجتمعة (١) ولان العلة يجب ان تكون موجودة متشخصة قبل وجود المعلول والتشخص فى النوع المتكثر الافراد لايمكن ان يكون بحسب المهية ولوازمها والا لانحصرت المهية فى شخص

---

١ ـ لان تلك المواد الغير المتناهية يجب ان يكون السابقة منها قابلة لما هو لاحق منها فمجموعها قابلة للمادة الاخيرة التى كلامنا فيها والقابل يجب وجوده مع المقبول فيكون المواد المترتبة الغير المتناهية مجتمعة وهو التسلسل المحال. (اسماعيل ره)

واحد وليس كذلك بل يكون بعوارض مفارقة و كل صفة عارضة ليست من اللوازم يحتاج وجوده الى جهة انفعالية و الانفعال لايكون الامن جهة المادة ، فيلزم ان تكون المادة موجودة قبلما تكون موجودة ، هذامحال .

فيجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة وشريكالعلة منشخصة في افادة وجود المادة فيكون المادة وجدت عن تلك العلة الموجبة بواسطة صورة غير معينة لا تفارق المادة الا بورود صورة اخرى يفعل فعل ما عدمت عن المادة في اقامتها بافاضة هذا الثالث المعطى دائماً ما به تقوم المادة من الصور المتماثلة في التقويم و هو الواهب للصور الذى سنصف حاله من ذى قبل انشاء الله .

ويلزم ان يكون جوهراً روحانيا اذلو كان جسما اوجسمانيا لكان الكلام فيه باقيا الى ان يعود الكلام الى جوهر قدسى .

تسجيل

لما كانت الواسطة في التقويم يلزم ان يكون قد تقومت اولا بذاتها اولية بالذات لابالزمان ثم يقوم غيره فيجب ان يكون الصورة قد تقومت اولا بالفعل من ذاتها اومن المبدأ فيقوم الهيولى بعد ذلك فالصورة وجودها اقدم من وجود الهيولى والصورة الجسمانية هي فعلية وتحصل للجسم و تمام له وقوة وجودها وجهة نقصها و امكانها في المادة و المادة بالقوة انما تصير بالصورة بالفعل فيكون الوجود اولا للصورة بما هي صورة وثانيا للمادة بماهي مادة و كونهامادة عين كونهامادة للصورة في الوجود وان كان غيرها بحسب العقل عند فرضها ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة .

واما الضرب الثاني من الصورة التى يلزم الهيولى ابداً لعدم تحقق اسباب الفساد من حدوث الانقطاع و الالتصاق و الاتصال والانفصال الا ماشاء الله فهي و ان كانت في اول النظر مما يجوز الوهم ان يكون واسطة مطلقة او آلة مطلقة في اقامة

الهيولى .

لكن العقل الصحيح يحكم بنفى ذلك بالبرهان و ذلك لان تخصيص الهيولى بها دون غيرها مع اتفاقهما فى الطبيعة النوعية يحتاج الى علة .

وايضا قدعلمت ان تشخص افراد الجوهر الامتدادى لا يتحقق الا بعوارض انفعالية غير واجبة اللزوم للطبيعة دائمة و الا لما كان وجودها فى مادة بل كانت الصورة قائمة بنفسها كالصور العقلية الخارجية وليس كذلك ، فلوكانت علة مطلقة لقوامها لسبقها بالوجود و القوام بنفسها و بعللها المقومة لوجودها فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولى سابقة على نفسها بالوجود بمرتبتين و هذا بين الاستحالة .

ثم لما علمت ان الايجاد متقوم بالوجود و الوجود المتعين للصورة الجسمية متقوم بالهيولى لانه انمايكون بهيئات انفعالية متجددة الحصول غير منفكة عن التغير و الحدثان = بسبب خصوصيات الاستمرار والبقاء وان كانت لها جهة جامعة متفقة الحصول فى تلك الخصوصيات لازمة التحقق للطبيعة دائما ليس بحسبها الانفعال و الافتقار الا الهيولى الا انها مبهمة غير منفكة عن تجدد الامثال و لا خالية عن توارد الحوادث و ما لا يخلو عن الحوادث فى تحصلها فهو مفتقر الى المادة وان كان بالتبعية فكيف يكون سببا لوجود ما يفتقر اليه فى تشخصه و التشخص متقدم على الايجاد ؟.

لانها اما عين الوجود كما هو المذهب المنصور او مساوق له فلو كانت الصورة سببا للهيولى و كانت المادة متقدمة اما عليها او على ما معها و المتقدم على ما مع المتاخر متقدم عليه ايضا فيلزم ان يكون الهيولى سابقة على نفسها بمرتبتين، هذا محال .

ولان الصورة الشخصية لا تنفك عن التناهى و التشكل المخصوصين و هما من عوارض المادة اذ لو كانا من لوازم الطبيعة الجرمية لكانت الاجسام كلها فى

مرتبة واحدة من التناهي و نحو واحد من الشكل وليس كذلك .

فالتناهي و التشكل اللذان من العوارض المسببة بالمادة اما ان يكونا في درجة الصورة الجرمية الشخصية اوسابقا عليها والسابق على السابق على الشيء سابق على ذلك الشيء و كذا السابق على ما مع الشيء سابق على المع فلو كانت الصورة سببا للهيولى لكانت الصورة سابقة على مايسبقها اما بمرتبة اوبمرتبتين فيلزم سبق الشيء على نفسه اما بثلث مرتبة او بمرتبتين و كلاهما بين الاستحالة واستحالة التالي يستلزم استحالة المقدم .

فانكشف امتناع كون الصورة باحد قسميها علة مستقلة او واسطة وآلة فبقي ان يكون شركة للعلة الفاعلية وجزء للعلة التامة .

فصل (٥)

في تجويز كون المعلول مقارنا للعلة

لما علمت ان الوجود اولا للصورة بحسب الذات و ثانيا للمادة و دريت ان العلية ليست مفادها الا التقدم في الوجود بحسب الذات ووجود الصورة على نحو الحلول فيكون وجودها في الهيولى كوجود العلة مع المعلول والمعية بينهما لاينافي كون الصورة مفيدة والهيولى مستفيدة بل كما ان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول وان يكون المعلول معها اذ المعية في الوجود غير المعية في فضيلة الوجود واستقلاله والاول لايستلزم الثاني .

فكذلك الصورة اذا كانت صورة وموجودة يلزم عنها غيرها مقارنا لها والمفيد لوجود شيء منه ما يفيده وهو مبائن و منه مايفيده و هو ملاق والعقل لا ينقبض عن صحة القسمين والوجود يصدقه فيهما والبرهان قائم على وجود هذين القسمين .

و هكذا حال الجواهر مع الاعراض فان الجوهر واسطة في وجود الاعراض الحالة فيه بعد تقومه في ذاته بالفعل .

فصل (٦)

فى كيفية كون الشىء الواحد بالعموم علة لشىء واحد بالعدد بوجه خاص

لما تبين وتحقق ان الصورة ليست مع الهيولى فى درجة واحدة بل لها درجة من السبق لم يكن الهيولى فى تلك الدرجة ،

وظهر مع ذلك ان الصورة ليست سببا تاما ولا علة فاعلية وان هناك لامحالة شىء وراء الصورة يتعلق به الهيولى ليفيض عنه وهو جوهر نورى الهى وفعل قدسى سبحانى لاستحالة كونه جوهراً نفسانيا فضلا عن كونه صورة اوطبيعة جرمية لكن يستحيل ان يكمل فيضانها عنه بلا توسط صورة اصلا ، بل انما يتم الامر بهما جميعا فهذا النور العقلانى يهب الصورة الجرمية باذن رب الصور المجردة ويقيم الهيولى بذات الصورة من حيث هى مطلقة دون العكس بان يقيم الصورة بذات الهيولى .

اذ لاذات لها اصلا الا بالصور كمامر وكيفية ذلك انه اذا انقطعت صورة معينة تلبست بها الهيولى ادامها واستبقاها بتعقيب صورة عاقبة فمن حيث ان اللاحقة تشارك السابقة فى انها صورة ماتعاون المقيم القدسى على الاقامة و من حيث انها تخالفها تجعل الهيولى بالفعل جواهر غير الجوهر الذى كان بالسابقة فالصورة من وجه واسطة بين العلة و معلولها فلامحالة تكون متقومة بالعلة ومتقدمة تقدما بالذات فهى اقدم تحصلا و ثبوتا من الهيولى وهى فعل وقوة فعليتها فى الهيولى التى هى قوة محضة .

و لعلك تقول كيف يصح فى فتوى العقل كون طبيعة (١) مطلقة مبدء لوجود

١ - اقول الصورة الجسمية لكونها طبيعة نوعية كمامر يكون وحدتها وحدة ابهامية زمانية ووحدة شخصية دهرية ويكون واسطة لوجود الهيولى بحسب وحدتها الشخصية الدهرية لابحسب وحدتها الابهامية الزمانية فانها من هذه الجهة ليس لها وجود الابوجود الاشخاص التى تكون حادثة - ـ

شخصي ووحدة عمومية علة لوحدة عددية مع ان العلة يجب ان يكون اشد تحصلا واقوى تعينا من المعلول .

فيجاب عما ذكرت بوجهين :

احدهما بماافاده الشيخ الرئيس وغيره من القدماء قدس الله ارواحهم ملخصة ان العقل لاينقبض عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وهيهنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق وبالحقيقة الموجب الاصل هو ذلك المفارق الا انه انما يتم ايجابه بانضمام احد امور يقارنه ايها كانت لابعينه

وذلك لايخرجه عن الوحدة العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد تام التاثير من جهة حصول المناسبة بواسطته بين المفارق المحض الذي هو بالفعل من كل جهة وبين ماهو في ذاته قوة محضة .

وبالجملة لما كانت طبيعة الصور الامتدادية علة بالذات للهيولى من غير ان يدخل في سببيتها شيء من خصوصيات الافراد الا بالعرض فقد كانت العلة التامة لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد ذاتا شخصية تامة التاثير باقية الوجود والتشخص غير متكثرة بتكثر اشخاص تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولاشيء منها جزء العلة فواحد بالعدد علة لماهو كذلك .

وثانيهما ماخطر ببال الراقم بعون الله وهو ان الهيولى ليست شخصا متعين الذات كما توهم حتى يحكم عليها باستحالة استنادها الى امر عام الوجود بل انما تشخصها ضرب آخر من التشخص وتعينها نحو ناقص من التعين لان تعينها قد حصل بمطلق

← مسبوقة بالمادة والمدة فكيف يكون واسطة لوجود المادة فثبت ان وساطة الصورة للمادة انما يكون بحسب وجودها الدهري ووحدتها من هذه الجهة وحدة شخصية عددية فلا يلزم كون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد . فتفطن .

(لسامحه)

الصور لابصورة خاصة فما اشبه تعينها بتعين الامور الذهنية كالمعنى الجنسى اذا لاحظه العقل من حيث هو هو مع قطع النظر الى الفصول وغيرها .

فالوحدة الشخصية التى للهيولى ليست وحدة شخصية ابت فى ذاتها ان تكون مستندة لوحدة نوعية للصورة بل هذه انما هى متعينة بذلك كما ينكشف للمتأمل المتدبر، و اما الافتقار الى انضمام الامر القدسى فليس لان مرتبة تحصل الهيولى ونحو تشخصها يستدعى الاستناد الى واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لان الصورة فى كونها سببا افتقرت اليه لتكون محفوظة الوجود به وبواحد من افرادها الشخصية كما مر .

ومما يوضح ذلك انهم ذكروا فى كيفية افتقار كل من الهيولى والصورة الى الاخرى فى التشخص على وجه غير دائر دورا مستحيلا ان الهيولى سابقة المهية والشخصية على شخصية الصورة القائمة فيها لا محالة و اما تشخص الهيولى فبنفس ذات الصورة المطلقة لابهويتها الشخصية فالصور بمهيتها لابشخصيتها اقدم من شخصية الهيولى و مهيتها جميعا واما الصورة الشخصية فهى انما تفتقر الى هيولى متعينة تعينا مستفادا من الصورة لامن تعين الصورة . فكن على بصيرة .

بحث و تحصيل

لك ان تقول من راس: لما تقرر بالبيان البرهانى ان كل طبيعة نوعية يحتمل اشخاصاً كثيرة فى العين فهى انما تتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت بمادة اخرى يتسلسل المواد الى لا نهاية و ان كان بالصورة فيلزم الدور .

فاعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة و ذلك لان معنى الاول انها تتشخص بالهيولى من حيث هى قابلة للتشخص اولما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات فان حقيقة الهيولى هى القابلية و الاستعداد وليست فاعلة للتشخص .

و هذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما تتشخص بالمادة اى يحتاج الى قابل يقبل الشخصية والقابل كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفيد القريب للشخصية من الاعـراض المكتنفة للصورة كالوضع و الاين و متى و امثالها المسماة بالمشخصات و اما معنى العكس اى تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فمن حيث هى فاعلة ومفيدة لتشخصها فلايلزم الدور ولاالتسلسل .

بحث و تحصيل

و لقائل ان يقول : ان تشخص كل من المادة و الصورة بذات الاخرى على اى وجه كان غير صحيح لانه متوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى و انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود ومالیس بموجود فلاينضم اليه غيره .

والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام الوجـود الى المهية لايتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودافكذاهيهنا مردود لان المقدمة الاخيرة غير قابلة للمنع لكونها بديهية .

واما النقض بحـال المهية والوجـود فغير وارد لانهما ليسا فـى الخارج امرين متعددين منضم ومنضم اليه بل اثنينيتهما بحسب التحليل العقلى فى الذهن كما مر سابقا .

بل الجواب بمنع المقدمة الاولى (الاخرى خ‌ل) وهى ان الشىء المطلق غير موجود فانها غير صحيحة و الصحيح ان المطلق بقيد الاطلاق عن القيد غير موجود واما الشىء المطلق عن قيد الاطلاق والتقييد اى بلا ملاحظة شىء منهما ـ لا بملاحظة عدم شىء منهما ـ فهو موجود عند المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود المهيات من حيث هى هى بعين وجود اشخاصها .

فالحاصل ان المهية يمكن ان يؤخذ بلاشرط اطلاق و تقييد ويمكن ان يؤخذ

بشرط الاطلاق و بين الاعتبارين فرق واضح ، فهى الماخوذة باحد الوجهين موجودة خارجا وذهنا وبالاخر غير موجودة الا ذهنا واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثانى فاللازم غير محذور و المحذور غير لازم .

واعلم ان هذين الجوابين المرضى و غير المرضى ذكر احدهما المحقق الطوسى و ذكر الاخر الامام الرازى و لعله اجاب به بناء على عدم تجويزه وجود الطبايع فى الخارج .

تذنيب

كل واحد من المادة و الصورة و ان كانت ترتفع برفع الاخرى الا انه لايستلزم ان يصير كل منهما كالاخر فى مرتبة الوجود و هكذا فى كل علة مقتضية و معلولها و ذلك لان احديهما و هى العلة اذا رفعت رفع المعلول واما الاخر و هو المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة بل اذا رفع كانت العلة مرفوعة قبل رفعه قبلية بالذات .

فالامر هيهنا بالعكس من ذلك فان رفع المعلول متاخر ورفع العلة متقدم ذاتا مع انهما معاً فى زمان واحد كحركتى اليد و المفتاح حيث ان رفع حركتها متقدم على رفع حركته و هما معان فى الزمان و اما بحسب التصور فكلا الوجهين من التقدم والتاخر الذاتيين جايز فيهما كما فى برهانى اللم و الان .

و قد مر هذا فى مباحث العدم .

الفن الرابع

في اثبات الطبايع الخاصة للاجسام
والاشارة الى جوهرية صورها المنوعة وما يلتصق بهاوفيه فصول:

فصل (١)

في الاشارة الى معناها

ذهب الحكماء المشاؤن الى ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية معنى آخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعامختلفة ، ولهذا سميت صورة نوعية اى منسوبةالى النوع بالتقويم والتحصيل و مايوجد في كل نوع جسمي يخالف ما يوجد فيسايرالانواع الجسمانية وهي ايضا عندهم مبادي آثارها المختلفة ومبادي حركاتها و سكناتها الذاتية فتسمي قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات لصيرورةالجنس بها انواعا مركبة .

فهذه عنوانات و اوصاف لامر واحد في كل جسم طبيعي من الاجسام لاحدان يؤخذ بيان جوهرية ذلك الامر من كل واحد من هذه النعوت و يجعلها طريقا موصلا اليه .

فصل (٢)

في اثباتها من جهة مبدئيتها للحركات والآثار

لاريب في ان المقتضي للاثـار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام

الاجسام لابد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذاته لانا نعلم ان للاجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كالماء و الهواء او بعسر كالارض و النار و امتناعهما كالكواكب و السماء وكاختصاص كل قسم من اقسام الفلكيات و العنصريات بماله من الشكل و المكان و الوضع و الكيفية اللازمة له او المجبول على حفظها عندالحصول و طلبها عند الزوال بقاسر والرجوع اليها بمجرد زوال القاسر على اسرع ما يتصور في حقه .

و نعلم بالضرورة ايضا ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته و العنصر الخفيف انما يتحرك الى السماء بحسب ذاتها او بحسب امر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته و عن مقومات ذاته ومحصلات وجود ذاته .

فتلك المبادی لايمكن ان تكون هی الجسمية المتفقة و الا لاتفقت الآثار و لاالهيولی لانها كماعلمت قابلة محضة والكلام فی المقتضی ولانها واحدة فی العنصريات فيعود مثل المحذور المذكور فی مبدئية الجسمية المشتركة و هو اتفاق الآثار فی اجسام هذه الدار و لا العقل المفارق لتساوی نسبته الى جميع الاجسام ولا يجوز استنادها ايضا الى البارى ابتداء بلا وسط لان نسبةالبارى الى الاشياء نسبة واحدة والاشرف منها مهية و انية اقدم منه تعالى صدورا وفيضانا .

وهذا لاينافی القول بالفاعل المختار مالم يجوز الترجيح من غير مرجح و مالم يبطل اخذالحكمة و الترتيب فاختصاص بعض الاجسام بصفات و آثار مخصوصة لابد فی حصوله من الفاعل الحكيم والفاطر العليم من مخصص وهو المسمى بالصورة النوعية .

نعم انما ينسد باب اثبات الصور النوعية بل ساير القوى و الكيفيات الغير المحسوسة بل المحسوسة ايضا عند من يثبت الفاعل المختار بمعنی من له ارادة بلاداع وحكمة اذمع تمكين هذه الارادة الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات ولم يبق مجال للتامل فی المقدمات والنظر فی العلوم النظريات ولا ايضا يأمن الانسان ان يخلق

فيه اموريرى بهاالشكل المنتج عقيما والعقيم منتجا ويرى الاشياء كلها على خلاف ماهى عليها و اكثر الناس يلتزمون هذا لاعراضهم عن الحكمة عاقبهم الله بها لسبق اعمال قبيحة و اخلاق و عادات سيئة من حب الجاه و التفوق على الاقران و ساير امراض نفسانية استحكمت فى نفوسهم فصارت سببا لاستنكافهم عن التعلم و انكارهم الحكمة لئلا يشوش احد عليهم اصولا فاسدة اخذوها من معلميهم تقليدا و تلقفا من غير بصيرة فالجأتهم تلك الاصول مع ما يعتريهم من تلك الامراض و العادات و الاعراض عن العلوم الحقة و الحكميات شغفا بما عندهم من قشور الا فكار و الانظار الى القول بما سموه الفاعل المختار و فى الله السالكين شرهم و ضرهم فى الدين .

لان هؤلاء قطاع طريق الاخرة على المسلمين و هؤلاء المعطلة فى الدورة الا سلامية بازاء ما فى دورة الاقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى عند المنصف المتدبر .

قال بعض المحققين : ان لظهور مثل هذه الاراء انقطعت الحكمة عن وجه الارض وانطمست العلوم القدسية واعترض على هذاالاستدلال بوجوه :

الوجه الاول : لم لايجوز ان يكون تلك المبادى للاثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر فى الاجسام لايلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسرى وغير القسرى مبدء ماللحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة فى الحديدة الحامية مبدء الحرق لجسم والحركة فى بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا فى مواضع كثيرة صارت الاعراض مبادى للاثار فليكن ما سميتموه صوراً من هذاالقبيل .

لايقال: ليست هذه الاعراض مبادى للاثار بل هى معدات والفاعل غيرها .

لانا نقول مثل هذا فيما سميتموه صوراً ، ومما يؤكد ذلك ان الشيخ الرئيس قد استدل فى بعض رسائله على ان الطبيعة لايجوز ان يكون مبدء للصفات والاعراض

الحاصلة فى مادتها على ماهو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والكيفيات كالحرارة والبرودة فى النار والماء حيث قال : وذلك لان مصدر الفعل الجسمانى قوامه و وجوده بالجسم و لايجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه و بين مايصدر عنه .

فاذا كانت القوى المنطبعة فى الاجسام لايصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلايصدرعنها فعل الابواسطة جسمها والفعل الذى واسطة جسمها شرط فى اتمامه انما يصح فى اشياء خارجة عن الجسم لافى نفس الجسم و كيف يصح فعلها فى الجسم وشرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولايمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التى فيه وبين ذاته فاذن فعلها فى اجسامها محال قطعا .

بل معنى قولنا ان الطبيعة هى مبدء تلك الاشياء مثل الحركة و الحرارة و البرودة مثلا غير ذلك هو ان الجسم المنطبع بتلك الطبيعة انما تستعد بحدوث الطبيعة لتلك الاشياء فاذا تم استعدادها لها افاضها واهب الصور عليها باذن خالقه جلت قدرته فكما ان الطبيعة فاضت على الجسم بعد استعداد خاص وتهيؤ تام لذلك الفيض فكذلك القوى الاخرى يفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها و الاستعداد التام يحدث بعد حدوث الطبيعة فيها الا انه لما كان وجود الطبيعة فى الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب لذلك اومبدء لذاك .

و هكذا فى غيرهذا اذا تاملت وجدت بعض الهيئات والصفات متقدما وجوده على وجود البعض ووجوده شرطا لوجود المتاخر اعنى ان المادة القابلة لذلك البعض انما يستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلك البعض الذى هو شرط الاستعداد التام فبهذا الوجه يقال عليه انه سبب للمتاخر و كذلك نسبة النفس الى قواها و صفاتها نسبة الطبيعة الى ماقلناه انتهى .

وهو صريح فى ان هذه الامور معدات للاثار و ليست فواعل فانه لماثبت ان فاعل الحرارة فى النار والبرودة فى الماء و الجمودة فى الارض ليس امراً مقارنا لتلك

الاجسام فليجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار و في البرودة التي تحصل في غير الماء بواسطة الماء و كذلك في سائر الاثار كالاحالة الى شبيه جوهر المغتذى والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك .

فما يسمونها صورا لم يثبت الاكونها من الشرايط و المعدات التي لاينافي العرضية كالميل والحرارة و البرودة وامثالها .

وايضا القوى كالغاذية و النامية و المصورة عند المشائين اعراض مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افعالا كافادة الصور و غير ها فاذاكانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا فغيرهااولى بالعرضية .

والجواب ان استدلالهم على اثبات (ان ظ) الصور (التى ظ) تكون مبادى الاثار المختلفة في الاجسام يجب ان تكون جواهر ليس متوقفا على كون المبادى اسبابا فاعلية بل يكفي كونهـا عللا معدة فان الاثار المختلفة لابد= لها من مخصصات مختلفة فتلك المخصصات ان كانت ذاتيات الاجسام و مبادى فصولها الذاتية حتى يكون الاجسام بها مختلفة الحقايق فتكون جواهر لامحالة ، اذمقوم الجوهر جوهر عندهم وان كانت اعراضا فتكون كالاثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها

فننقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل الى غير النهاية اويدور او ينتهى الى مخصصات هي ليست آثارا للاجسام بـل صوراً مقومة منوعة ينقسم بها الجسم الطبيعي انواعاً مختلفة والاولان مستحيلان فتعين الثالث وهو المطلوب .

واما ما وقع منهم من نسبة الفعل والافادة الى بعض القوى والكيفيات وقولهم بانها فعالة فمن باب المسامحة بعدماحققوا الامر من كون الفاعل في الايجاد يجب ان يكون متبرى الذات عن علاقة المواد و هم قد صرحوا بان المسمى فعل الطبيعة من باب الحركات والانفعالات واما غير ذلك فهي واسطة والواهب غيرها .

وليس هذامما خفي الاعلى الناقصين في الحكمة كالاطباء والدهريين والمنجمين ومن يحذوحذوهم

الوجه الثانى

انا لانسلم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء لم لايجوز ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون بعض و لوسلم ذلك لكن لانسلم انه يلزم منه حينئذ ان لايصدر عن المفارق الاثار المختلفة .

و انما يكون كذلك لولم يكن للاجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الفايضة عليها .

والجواب ان الاجسام بعد اتفاقها فى الجسمية المشتركة لابد لكل منها من استعداد خاص اوحالة خاصة اوماشئت فسمه من خصوصية بمايطرء عليها ذلك الاستعداد او غيره لان الاستعداد كالقوة امر عدمى منشأه صفة خاصة متقررة فى ذات المستعد فتلك الصفة لوكانت امرا عارضا لكان عارضا لجسمية مخصوصة .

وانما الكلام فى خصوصية ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية ايضا امرا عارضا متاخرا عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعا فيتسلسل الامر او يدور فلابد ان يكون الخصوصية بالاخرة امرأ داخلا فى ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه مقوما له .

فاذا حقق الامر هكذا فليس لاحد ان يقول اذا كان اختصاص الاجسام بعوارضها وآثارها ممايحتاج الى صور مخصوصة يكون هى اسباب اختصاصات الاجسام بالعوارض والاثار فيعود الكلام فى اصل امتياز تلك الاجسام بتلك الصور فماسبب اختصاص كل نوع من الاجسام بصورته الخاصة به بعد اتفاقها فى الجسمية .

وذلك لما اشرنا اليه من ان تلك الصور وجوداتها اسباب لحصول الجسمية المطلقة نوعا خاصا وهوياتها مقومات للانواع بمهياتها الخاصة ولغفلة اكثر الناس عن هذا السر الحكمى يتشوش عليهم الامر فى كثير من المواضع حتى انهم يتحيرون

فى فصول الانواع المركبة بل البسيطة ويطلبون سبب اختصاص الناطق بحصة الحيوان التى فى الانسان وسبب اختصاص الصاهل بحصة الحيوان التى فى الفرس و لايعلمون ان الحيوان من اللوازم العامة للناطق والصاهل وامثالهما المتاخر مرتبتها عن مرتبة هذه الملزومات فحصول الجنس للفصل اولى بطلب اللمية فيه من حصول الفصل للجنس واختصاصه بحصة من جنسه يطلبها فيهما .

الوجه الثالث

انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف نسبته الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام آثاراً مخصوصة و لبعضها آثاراً مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صور نوعية اويكون عدد المفارقات كثيرة حسب تكثر الاجسام نوعاً .

كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطن ومن يحذو حذوه من اشياخه ومعلميه مثل سقراط ، وانباذ قلس ، وفيثاغورس واغاثاذيمون ، وهرمس ، وغيرهم من اعاظم حكماء الفرس وملوك الحكمة المشرقية و اساطين الفلسفة والخسروانية حسبما روى عنهم الشيخ الالهى صاحب الاشراق فى كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع والمقاومات و ككتابه المسمى بحكمة الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب و بسائط العناصر ومركباتها ربافى عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذوعناية به وهو الغاذى و المنمى والمولد فى الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة فى النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفينا عن نفوسنا والالكان لناشعور بها .

وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة فى ريش من رياش الطواويس انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير ان يستند الى سبب كلى وقانون مضبوط ومدبر عقلى ورب نوع حافظ بل هؤلاء الاعاظم من اليونانيين والفرس ينسبون جميع انواع الاجسام وهيئاتها الى تلك الارباب ويقولون ان هذه الهيئات المركبة العجيبة والنسب المزاجية و

غيرها ظلال لاشراقات معنوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة لنوع كرايحة المسك مثلا ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه .

قالوا: وانجذاب الدهن الى النار في المصباح لما تبين انه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه و لا لقوة جذابة في النار بالخاصية فهو ايضا لتدبير كلي من صاحب النوع لطلسم النار الحافظ لصنوبريتها ولغيرها .

وهو الذي سماه الفرس ارديبهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات ارباب الطلسمات وهرمس و اغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحقة المتكررة المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وارصادهم الروحانية وخلعهم ابدانهم و اذا فعلوا هذا فليس لنا ان نناظرهم كما ان المشائين لايناظرون المنجمين كابرخس و بطلميوس فيما حكموا عن مشاهداتهم الحسية بآلاتهم الارضية حتى ان ارسطو عول على ارصاد بابل .

فاذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية حتى تبعهم غيرهم ممن تلاهم وبنوا عليه علوماً كعلم الهيئة و النجوم فليعتبر قول اساطين الحكمة و التاله في امور شاهدوها بارصادهم العقلية بحسب خلواتهم و رياضاتهم فيما شاهدوها من العقول الكثيرة و هيأتها ونسبها النورية .

وهي بمنزلة افلاك نورية هذه الافلاك ظلال لانوارها وهيئاتها الوضعية وغيرها ظلال لهيئاتها العقلية ونسبها النورية كما اشرنا اليه فيمامر .

وليس كما قال الذاب عنهم والمتعصب لهم وهو الشيخ الالهي للمشائين دليل على حصر العقول في عشرة او خمسين وبالجملة في السلسلة الطولية اى العلية والمعلولية ولايلزم ان ياخذ الافلاك في الترتيب حيث ياخذ العقول في الترتيب بل حصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى عرضية كالفروع لتلك الاصول الاعلين يحصل من الفروع الاجسام الفلكية والعنصرية من البسايط والمركبات

الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس و عدد الفريقين كثير كما فى القرآن «وما يعلم جنود ربك الاهو» .

قالوا اوليس صاحب النوع النفس فان النفوس لابدوان يتالم بتالم ابدانها وصاحب النوع لايتالم بتألم نوعه وللنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع علاقة وعناية بجميع الابدان لنوعه و النفس يحصل منها ومن البدن الذى يتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد ورب الطلسم ليس كذا

ثم رب طلسم النوع اذا كان فياضا لذلك النوع فلايكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم و علاقة الاجسام انما هى لنقص فى جوهر النفس ستكمل بالعلاقة ومن لمرتبة الابداع لجسم لايقهره علاقة ذلك الجسم وشواغله و كمال المفارق التشبه بمبدئية الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له والذى ينوع الجسم و يحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقة عرضية ، ذلك ظاهر لمن له اقل حدس

والجواب انا وان نساعدكم فى اثبات هذه الصور العقلية المفيضة لهذه الانواع الجسمية كما مر من كلامنا فى مباحث الماهية وقد بيناه عن اثبات المثل النورية الافلاطونية واحكمنا بيانها بما لامزيد عليه .

الا انا نعلم مع ذلك ضرورة ان تلك الآثار انما تصدر من الاجسام التى قبلنا او من المفارق بواسطة مبدء قريب مقارن بها مباشر لحركاتها آثارها فان الاحراق يكون من النار والترطيب من الهواء والتبريد من الماء والتجميد من الارض الى غير ذلك فلو لم يكن فى هذه الاجسام الا الهيولى والصورة الجرمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام .

كيف والشيخ الالهى ممن قد برهن فى كتبه كالتلويحات وغيرها على ان المفارق الصرف لا يمكن ان يكون محركا للاجسام على سبيل المباشرة اى الفاعلية القريبة لحركاتها بل على نحو بعيد عن المزاولة كالعلة الغائية المشوقة للعلة الفاعلية كنفس المعلم التى يحرك لاجلها نفس المتعلم بدنها تقربا اليها وتشبها بها .

و بهذا الاصل حكموا بان حركات الافلاك كما لابد لها من مباد عقلية هى

غايات لحركاتها الشوقية لابد لها من محركات جسمانية هي قوى و طبايع مزاولة لتحريكها على سبيل التجدد و الانفعال لئلا يفقد المناسبة بين المفيض و المفاض بالكلية وليحصل امر متوسط بين المفارق المحض والجسماني المحض .

فلابد ايضا في الاجسام من امور تنفعل من تلك المبادى المفارقة وتفعل في الاجسام المادية و ماهي الاالقوى الانطباعية او النفوس النباتية او الحيوانية و على الجميع يطلق الصورة النوعية مع مالها من التفاوت .

فصل (٣)

في اثبات الصور الطبيعية من منهج آخر وهو كونها مقومة للمادة

بيانه انا نعلم بالضرورة ان في كل نوع من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية مختصا بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضا او جوهرا و الاول باطل لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه و مثل هذا المقوم يكون صورة كمامر اذ كما لايتصور وجود المادة معرى عن الجسمية كذلك لايتصور وجودها بدون ان يتخصص نوعا من انواع الجسم .

فانا لانقدر ان نتصور جسما لايكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلايوجد الجسم المطلق الا بالمخصص فيقوم وجود الجسم بذلك المخصص والمقوم للجوهر جوهر لانه سبب وجوده الخاص والسبب اولى بالجوهرية من المسبب لان الوجود يتعدى من الاول الى الثاني فيكون المخصص للجسم المطلق نوعا جوهرا قطعاً

فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني باطل بالوجدان و لانقلابه الى غيره كما في العناصر مع بقاء المادة في الحالين على ضرب من البقاء فيكون حالا و الجوهر الحال يكون صورة و هو المطلوب والاعتراض عليه من قبل الرواقيين من وجوه من الابحاث .

البحث الاول

ان الاحتجاج على حاجة الجسم و افتقار المادة الى المخصصات التى سميتموها صورة بلزومها للجسم و عدم تصور خلوه عنها بعد ان يسلم ان لها مهية و انية حتى ينازع فى انها هل هى جواهر او اعراض فان الكلام فى اصلها طويل غيرمنحج لان استحالة الخلو لايدل على جوهريتها و افتقار المحل اليها فى التقوم الوجودى اليس الجسم لاينفك عن مقدار ما وشكل ما و تحيزما مع اعترافكم بعرضيتها ولايخلوعن وحدة و كثرة والتزمتم بعرضيتها .

وليس لقائل ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلايكون جواهر لورود مثل ذلك عليكم فى تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها وماذكرتم من البراهين على افتقار المادة الى الصورة (لايثبت‌ظ) الامجردانه لايتصور خلوها عن الصور فلايمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يخلو الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله و كذا غيرهما .

ثم ان كون الجسم المطلق غيرمتصور الوقوع فى الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب كون المخصصات مقومات لوجوده لوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقويم و التحصيل ههنا اقوى فما يحتاج اليه فى التخصيص النوع وهواتم تحصيلا اقوى فى ذلك مما يحتاج اليه الجنس وهواضعف تحصيلا .

فكما سميتم مخصصات الجنس صورا فهلا سميتم مخصصات النوع صوراً اذلايصح تقرره دونها .

وههنا ابحاث مترادفة على طريق الاسؤلة والاجوبة ذكرها صاحب المطارحات تعصبا و نصرة للقائلين بعرضية الصور لاباس بان نذكرها اولا حتى يحيط الناظر باطراف الكلام ثم نعين ماهوالحق عندنا .

قال: س: مخصصات الانواع تابعة للمتخصص الذى هو النوع مع ان التخصيص بها .

ج : فليزمكم فى صور الاجسام مثله .

فنقول : هى تابعة للمهية الجسمية وتخصصها بها كما ذكرتم فى مخصصات الانواع .

س : المهية النوعية فى نفسها تامة .

ج : فكذا يقال فى الجسمية فان استدللتم على عدم تمامية الجسم باحتياجه الى مخصصات فالانسان ايضا غير تام لحاجته الى الامور المخصصة .

س : لوفرض الانسان نوعه منحصراً فى شخصه مااحتاج الى مميز .

ج : يقول القائل : لوكان الجسم حقيقة محصورة فى شخص واحد ما احتاج الى مميز .

س : كان لابد للجسم (١) من ان يكون فى مكان اووضع او حيز .

ج : اذا فرض الانسان وحده او الشجر او نوع آخر جسمي لابد له ايضا ضرورة من كونه على وضع و جهة و مقدار، ثم اذا فرض الجسم وحده و لايكون له مكان اووضع ان كان هناك امتناع ففى انحصار الاجسام فى جسم واحد و كذا الكلام فى نوع كالانسان والشجر .

س : لامانع للانسان بماهو انسان من أن يكون هو وحده فى الوجود محصورا فى شخص واحد وان كان يمنعه مانع فهو خارجى .

---

١ - يعنى انه لوقيل فى بيان استلزام الجسم للمكان والوضع ان كون الجسم وحده بلامكان ووضع ممتنع . قلنا ان كان هناك امتناع كان لاجل امتناع لازمه الذى هو حصر الاجسام فى جسم واحد وهذا اللازم كماهو لازم لكون الجسم وحده بلامكان ووضع كذلك هو لازم لكون النوع كالانسان والشجر مثلا وحده بلامكان ووضع اذلو كان الانسان مثلا وحده بلامكان ووضع لزم انحصار الاجسام فى واحد وهو الانسان المذكور ، فتامل فان فيه مافيه .

(اسماعيل ره)

ج : هكذا يقال في الجسم بعينه بما هو جسم .

س : الامور المخصصة للنوع يعرض عن اسباب خارجة و امور يتفق ولا يتقوم بها حقيقة النوع .

ج : مافرضتموه صوراً ايضا يلحق الاجسام او الهيوليات باسباب خارجة فان الهيولى لايقتضي ان يكون مافرضتموه صورة مائية اوهوائية بل يلحقها بعض هذه الصور لامور خارجة وهي ليست بمقومة لحقيقة حاملها .

س : هي مقومة لوجود حاملها بخلاف مخصصات النوع .

ج : كل الكلام في انكم بماذا تبين لكم ان المخصصات التى سميتموها صوراً مقومة لوجود الجسم ان كان بالتخصيص فكذا يقال في مخصصات الانواع ، ثم اذا كان المخصص لامدخل له في التقويم فليس لكم ان تقولوا في كثير من المواضع كما في تعدد الواجب الوجود انه يحتاج الى مميز فيصير الذى فيه الاشتراك معلولا للتميز مالم يثبتوا ان المميز فصلي اوخارجي الى هيهنا كلامه .

مخلص عرشي

ان التحقيق في هذا المقام يستدعي تقديم اصل يبتني عليه الجواب وهو ان لواحق المادة على ضربين ضرب منها ماهي كمالات يستكمل بها المادة ويتوجه اليها الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتا ثم حيوانا ثم انسانا فصورة النباتية مما يستكمل بها الطبيعة الجسمية الارضية صايرة بها نوعا خاصا يترتب عليها آثار مخصوصة غير ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل الطبيعي و الحيز الطبيعي و المقدار و الوضع و غيرها .

وكذا صورة الحيوانية كالنفس الدراكة الحراكة كمال اتم وافضل من القوة النباتية يصير بها الجسم الطبيعي بعد استعداده الاقرب واستكماله جسما ناميا امراخاصا اكمل واشرف مما كان في المرتبتين السابقتين يترتب عليه مايترتب على الاجسام

عموما من التشكل والتحيز والتقدر و التكيف بالكيفيات المحسوسة و غيرها وعلى الاجسام النباتية خصوصا من النمو والتغذى والتوليد وهى اللواحق الحيوانية من المشى والشهوة والغضب والاكل والجماع وغيرها .

و هلم الى كمال لايكون فوقه كمال آخر للجسم الطبيعى فيترتب عليه مايترتب على كل كمال من اللواحق العامة والخاصة مع لواحق مخصوصة يختص به لايوجد فى غيره والضرب الاخر منهما ماهى لواحق غير كمالية لايصلح ان يكون غايات اخيرة ولامتوسطة للطبيعة بل يكاد ان يكون من اللوازم الضرورية للوجود العام الجسمى مثل المقدار الخاص والشكل الخاص والحيز الخاص .

فان مجرد الجسمية مما يقتضيها من غير ان يصير =امراً مخصوصا فهى مكثرات العدد لا محصلات الانواع و تكثيرها لاعداد الانسان و اعداد الفرس مثل تكثيرها لاعداد الجسم واعداد النبات والحيوان .

فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هى المسماة بالصور النوعية والطبايع الجسمية .

و الضرب الثانى: هى العوارض الخارجية والاولى لكونها متقدمة فى الوجود على الجسم الطبيعى بالمعنى الذى هو مادة و محصلة للانواع التى يخصها هى يكون لامحالة جواهر لان علة تقوم الجوهر وجوداً ومحصل تجوهرما يكون جوهراً لامحالة و اما الثانية فلتاخرها عن الانواع و لحوقها بعد تمامها او كمالها الاضافية يكون اعراضا لكون محالها غير متحصلة القوام بها فتدبر .

قاعدة عرشية

اذا تركب امر تركيباطبيعيا ، لوحدة طبيعية من امرين:

احدهما متيقن الجوهرية والاخر مشكوك فيه الجوهرية واردت ان تعلم حال الاخر اهو جوهر ام عرض، فانظر فى درجة وجوده ومرتبة فضيلته فى المعنى والحقيقة

بحسب الآثار المترتبة علي وجوده بماهو وجوده فان كان وجوده اقوى من وجود ما تحققت جوهرينه لمايترائى من الآثار التى ترتبت عليه فوق ماترتبت على ذلك المتحقق جوهرينه .

فاعلم ان نسبة التقويم والعلية والتقدم اليه اولى من نسبة التقوم والمعلولية والتاخر بالقياس الى قرينه ولقرينه الاولى عكس ذلك بالقياس اليه بعد ان تحقق عندك ان لابد فى كل تركيب نوعى اوصنفى من ارتباط ما بالتقدم والتأخر والعلية والمعلولية بين جزئيه والالم يكن نوعا ولا صنفا الا بمجرد التعمل الوهمي وان كان وجود الامر الاخر الذى لم يتنقح عندك بعد انـه جوهر او عرض اضعف من وجود ذلك الامر الجوهرى ورتبته انقص .

فاعلم ان ذلك الامر مستغني القوام عنه فيجب ان يكون هذا متاخر الوجود عن وجود ذلك محتاجا اليه معلولا له فيكون امامادة له اوعرضا قائما به اذلو كان هذا جوهراً غير محتاج اليه وذلك ايضا كان مستغنيا عنه فلم يكن بينهما ارتباط وايتلاف ما طبيعي اوغيره وان كان عرضا قائما بغيره فكذلك عاد خلاف المفروض جذعا .

فصل (٤)

فى ايراد منهج ثالث لاثبات جوهرية الصورة النوعية

و هو من جهة كونها اجزاء لمهيات الاجسام الطبيعية المحصلة .

تقريـره ان الصور اذا تبدلت فى الاجسام يتغير بتغيرها جواب ماهو فليست الصور اعراضا اذ الاعراض اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها مهية الشيء فما يتبدل بتبدله جواب السؤال عن الشيء الجوهرى بماهو يكون جوهراً لاعرضا والا لكان الجوهر متحصل الحقيقة من عرض

و البحث عليه نيابة عن القدماء الذاهبين الى عرضية كل مايحل فـى غيره ان من الاعراض مايتغير بتغيره جواب مـاهو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة

السيف اذا سئل عنه بماهو حسن الجواب بانه حديد اوبحد الحديد .

ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل انه ماهو لايجاب بانه حديد بل بانه سيف ولايحصل فيه الا الاعراض (١) كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبنى منها بيت لايجاب بانه طين بل بانه بيت و لم يحدث فيه الاجتماع وهيئات وهي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لامدخل له في كون المتبدل فيه جوهراً او عرضا .

ولايجوز لاحدان يقول هذه الهيئات جواهر لانها خروج عن الفطرة ولان مجموع الاعراض يصير جوهرا بعدالانضمام ، وهل كان الثوب الذى اتخذ من القطن الاقطنا احدثت فيه هيئات بالفتل والنسج فاذا سئل بعد صيرورته ثوبا انه ماهو لايتاتى ان يقال انه قطن بل انه ثوب وعلى هذا القياس امثاله ونظائره .

فعلم ان من الاعراض مايتبدل بتبدله جواب ماهو فتبدل الحدود لامدخل له في كون المتبدل فيه جوهرا او عرضا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق .

بحث آخر

ثم ان الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر والعرض وفي خاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب وعدم تبدله ، واما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر متقوما بماحل فيه ولزوم كون ماحل في الموضوع المستغنى عن ذلك الحال عرضا وماحل في المحل الذى يتقوم به صورة وجوهراً فلايوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لاتقوم بحسب الماهية بخلاف ماذكرهيهنا .

فان الحال لايجوز ان يكون مقوم حقيقة المحل و كيف يكون الشيء جزء

---

١ ـ لايخفى ان الاعراض من الاثار المترتبة على الصورة يترتب على السيف مايترتب على الحديد وزيادة فلابد في هذه الزيادة من مبدء كمالى فتبدل الاعراض كاشف عن تبدل امر جوهر فلهذا يتغير الجواب عن السؤال بماهو فلا تغفل . (اسماعيل ره)

مايحله والمعقول من مهية المحل غير المعقول من ماهو من احواله ، فليس كون المحل مفتقرا الى مايحل فيه من الصور الا باعتبار تقوم الوجود لاالحقيقة فيرجع الكلام الى المنهج المقدم والبحث فی حاجة المحل الى بعض مايحله واستغناؤه عن الاعراض هل هو بمجرد التخصيص وعدم الخلو واللزوم او بان مهية المحل ناقصة الوجود يحتاج الـى مكمل جوهرى رجوع الى الموقف الذى سبق الكلام فيه جرحا وتعديلا .

هذا ما للذاب عن الاقدمين ان يبحث مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين فی هذا الموقف و لنؤخر ما عندنا مـن الجواب الى ان نقرر مسلكا آخر فی هذا المطلب قريب الماخذ الى هذا المسلك استدلالا وبحثا وجوابا .

و لنذكر البحث الذى يرد عليه من شيعة المنكرين للصور فنشير الى الجواب المناسب لاصحاب الاذهان البحثية .

ثم نرجع الى ما ارانا الله من برهانه و كشف على ضميرنا و فتح على قلبنا من باب رحمته و رضوانه فنظهر نبذا منه و لانستحيى من قول الحق و ان كان فيه حيدعن المشهور .

فصل (٥)

فی ايراد منهج رابع فی هذا المرام

و هو ان هذه الامور اجزاء الجوهر النوعية وجزء الجوهر جوهر مثلا مهية النار ليست مجرد الجسمية بل مهيتها مركبة من جسم وامر آخر يحصل من مجموعهما حقيقة النار وهكذا الماء و الهواء والحجر والشجر والدواب و غيرها و للخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهرا و جزء الشیء الذی باعتبار جهة واحدة جوهر جوهر .

و الاول هو المسلم و الثانی غير مسلم فان الابيض اوالجسم الحار من حيث

هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الابيض جوهر او هذا الحار جوهر لانهما من جهة واحدة جوهر لا من جميع الجهات .

فكذا نقول حينئذ الماء يحمل عليه انه جوهر باعتبار انه جسم و باعتبار انه حامل صورة والماء ليس من جميع وجوهه جوهراً بل هو مجموع جوهر وعرض وحمل عليه الجوهرية لاجل احد الجزئين لا لاجل انه من جميع الوجوه جوهر كما يحمل الجوهرية على الابيض المذكور و على الحار المذكور .

ثم لا يخفى انك اذا عرفت الماء لاتعرفه الا باجزائه ولا يمكنك ان تحكم ان الماء جوهر الا بعد ان تعلم ان اجزائه جوهر فيتقدم العلم بجوهرية اجزائه على الحكم بان الماء من جميع الوجوه جوهر لانه مركب من جوهر وعرض .

فاذا عرفت هذا فيكون الاحتجاج بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطلوب الاول كيف و الجوهرية اذا كانت اجزاء اجزائه فكما لا يعقل الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزائها والمتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء .

و قد علم ان جزء الجوهر جوهر فلا يصح ان يعقل الماء الا ان يعقل اجزاؤه ولا يعقل اجزاؤه الا بانها جواهر فيلزم ان يكون اذا عقل جوهرية الماء عقل جوهرية جميع اجزائه فكيف يصح ان يثبت بعد هذا بالحجة ان شيئا من اجزائه جوهر .

وفي الجملة لا يصح لك ان تثبت ان جزء الماء جوهر الا بان تثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر لا بانه مجموع جوهر وعرض حتى يلزم ان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر وانما يمكنك ان تثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر اذا ثبت جوهرية آحاد الاجزاء .

فقد اثبت في هذه الحجة الشيء بما لا يثبت الا به .

هذا تمام ماذكره صاحب المطارحات نيابة عن الاقدمين ذكرناه بعبارته اذ لم اجد فائدة في تغيير العبارة اذا كان المقصود تادية المعنى باي لفظ كان فلنذكر ما وعدناه

فى الجواب انشاءالله تعالى .

فصل (٦)

فى دفع المناقضة التى ذكرت على الاستدلال بالمنهجين الاخيرين

اعلم اولا ان من الامور المتقررة فى مدارك المحققين انه لايجوز ان يتحصل حقيقة نوعية لها وحدة طبيعية لاصناعية كالبسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية التى فاضت صورتها على مادتها من المبدء الفياض باستحقاقها التى حصلت من تغيرات المادة وتطوراتها بعلل وقوى ذاتية من مقولتين مختلفتين .

لما تقرران الوحدة فى جميع التقسيمات معتبرة فالمقولة الواحدة اماجوهر او كم او كيف اوغير ذلك واما المركب من الجوهر و الكم فليس جوهراً ولاكما و كذا المركب من الجوهر والكيف ليس امرا واحدا بل اثنين جوهراً و كيفا.

واما مجموعهما فلا وجود لهما حتى يكون به موجودا ثالثا يكون له علة مقتضية وعلة غائية سوى علة هذا وعلة ذاك وغاية هذا وغاية ذاك الا بمجرد تسمية اواعتبار كما ان المركبات الصناعية لها وجودات صناعية ووحدات اجتماعية وفواعل تعملية و غايات تصنعية لاعراض عرضية اعتبارية .

ولهذا حكموا بان المشتقات وما فى حكمها كالابيض والاسود والرومى و الزنجى اشياء لاحظ لها من الوجود بالذات انما الوجود فى نفسه فى كل منها اثنان جسم و كيفية اوجسم واضافة الى شىء لان الملتئم من ذات ماجوهرية وعرض مالم يكن مجموعهما من مقولة اخرى ولالهما معاجنس واحدله فصل يحصله وامتنعوا عن تجويز ان يكون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين وما فوقهما بالذات .

اللهم الا بالعرض فان الانسان وان صدق عليه حيوان وابيض و طويل و قائم وغيرها الا ان مقوم وجوده من جملة هذه المعانى معنى الحيوان فيكون واقعا تحت مقولة الجوهر بالذات و ليس واقعا تحت مقولة اخرى الا لامر عارض، فيكون قول

الكم عليه لاجل الطول الذى عرض له قولا بالعرض .

فكذا قول الكيف عليه لاجل عروض البياض له وهكذا فى جميع المقولات فهو و ان كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول افرادها فيه لكن ليس اندراجه تحتها كاندراج نوع تحت جنسه الا الذى دخل فى قوام مهيته الوحدانية وهوالجوهر وغيرها خارج عن قوام ذاته من حيث هى هى وانما صدقها عليه صدق عرضى لامتناع دخول مقولتين مختلفتين فى قوام شىء له وجودفطرى و وحدة طبيعية .

اذا تقرر هذا فنقول : لاشك ان الجسم النارى والهوائى والحجرى والنباتى والحيوانى و غير ذلك لكل منها حقيقة متحصلة لهاوحدة طبيعية من غير اعتبار وتعمل وهى غير حالة فى موضوع فيكون جوهراواحدا غير بسيط الحقيقة لانها متقومة من جسمية مشتركة فيه جميع الاجسام و من امر يتم بها نوعيته فلولم يكن ذلك الامر مندرجاً كالجسمية المشتركة تحت مقولة واحدة هى الجوهر ، بل يكون هوفى نفسه مندرجاً تحت مقولة اخرى كالكيف مثلافلم يكن بينهماايتلاف طبيعى و تاحد نوعى بل مجرد اجتماع .

ومثل هذاالمجموع اذا اعتبره الفرض امرا واحداً لايكون نوعا من الجوهر ولا نوعا من الكيف ولا من احدى المقولات العشر اذلم يكن له حقيقة وحدانية له وجود فايض عليه من الحق ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق العقلى .

فيجب ان يكون للنار جزء مختص جوهرى غير الجسم هو المسمى بالصورة النوعية و كذاالماء و الارض والفلك و الشجر و الحيوان بل يجب ان يكون نسبة الصورة الى الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل الى الجنس من حيث يكون نسبته اليه نسبة الكمال الى النقص فكما ان مهية المعنى الجنسى تكمل بالفصل المقسم كذلك جوهر الجسم يكمل بحسب وجوده بالصورة .

ولهذا الوجه يقال لها كمال الجسم و كمال الشىء ينبغى ان يكون من جنسه

لاخارجا عن جنسه و كمال الجوهر ينبغى ان يكون محصلا لجوهريته و يكون اقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له .

وانما قلنا يجب ان يكـون نسبتها الى الجسم نسبة الفصل الى الجنس لان تلك المخصصات انما هى مبادلفصول ذاتية لانواع الجسم وهذا امرمقررعندهم .

كما مر من ان الجنس والفصل ماخوذان فى المهيات المركبة من المادة و الصورة الخارجيتين والاجزاء المحمولة انما تكون محفوظة الحقايق فى الذهن و الخارج كمامر فى مباحث الوجود الذهنى .

فاذاتقرر هذه المقدمات فنقول : اما قول من قال فى احدالمنهجين : ان ما لايتبدل بتبدله جواب ماهو فهو جوهروما تبدل فهو عرض ليس مراده فى اى موضع كان على سبيل العموم الكلية حتى لو فرض مهية كالسواد مركبة من جنس و فصل يكون كلاهما عرضين كاللونية و قبض البصر ،

فاذا سئل عن السواد فاجيب بانه لون قـابض للبصر و اذا سئل عن غيره من الالوان فاجيب بجواب آخر يلزم كون المتبدل فيه الجواب جوهراً بل غرضه ان كل مهية نوعية لها وحدة طبيعية و مع ذلك تكون واقعة تحت مقولة الجوهر بالذات و يكون له صفة مخصوصة .

فاذا اردنا ان نعلم ان الصفة مقومة له او غير مقومة له ننظر ايتبدل بتبدلـه جواب ماهو ام لافان تبدل فهو جوهر لامحالة و ان لم يتبدل فهوعرض اذقد ثبت انه صفة قائمة بمحل .

فبهذا يعلم ان صفة النارية اى كونها بحيث تكون محرقة داخلة فى قـوام الجسم النارى و صفة الابيضية ليست داخلة فى قوام الجسم الابيض .

لست اقول : ان الحيوان الابيض اذا اخذ مقيدا بـالابيض معتبرا معه ، حتى يكون مجموعا من عارض ومعروض ، لايكون البياض داخلا فيه ولا انه لايتبدل حينئذ بتبدل البياض جواب مـا هو ، كيف و البياض بحسب هذا الاخذ ذاتى داخل نسبته

نسبة الفصل .

بل اقول : ان الحيوان الواحد له حد نوعى يجاب به عن مهيته ولا يتغير فيه الجواب عما هو يتبدل مثل البياض وما يجرى مجراه عنه و اما المناقضة بالسيف و السرير و نحوهما فليست هى بانواع طبيعية و كلامنا فى الانواع الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر بالذات .

نعم الحديد مهية طبيعية و الخشب نوع طبيعى لكل منهما فصل ذاتى يتبدل بتبدله جواب ماهو ولا شبهة لاحد فى ان نوعية كل من النار والهواء والارض والماء والدر والياقوت والانسان و الفرس نوعية طبيعية لكل منها علل اربع كلها بالذات لابالعرض .

اثنتان منها مقومتا الوجودوهما الفاعل و الغاية الخارجان عن عالم التعمل والتصنع و اثنتان منها مقومتا المهية وهماداخلتان فى ذاته تلبست احديهما بالاخرى فى الوجود من غير وضع واضع و اعتبار معتبر و لها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية فهى المسماة بالصور .

فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان فى حقايق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هى الصور النوعية باعتبار فاذا نسب الى هذه الانواع شيء يجب ان يستندالاثار المختلفة المختصة بنوع نوع الى تلك الصور نوعا من الاستناد و ان كان لكل نوع من الاجسام مدبر عقلى ذوعناية من ملائكةالله الروحانيين يقوم بكلائة هذا النوع باذن مبدع الكل وامره جلت عظمته .

واذا كان لهاتقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلايكون لها مباد فى المواد بل يفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات واللااستعدادات ليست بامور محصلة فى الخارج يتقوم بهاانواع بل هى توابع لامور محصلة يتخصص بهاالجسم تخصيصا اوليا وانما شانها الاعداد لانها من جهات القوة والقبول .

و منشا اختلاف تلك الصور فى الحقايق يرجع الى اختلاف مباديها المفارقة

دون اختلاف ذوات الهيوليات او اختلاف استعداداتها فانها مقدمة كما علمت بحسب الذات على الهيوليات واختلافها واختلاف استعداداتها انما يصحح اختلاف التشخصات وانحاء الحصوليات لا الحقايق انفسها .

والحق ان مفيض وجود الكل هو الواجب القيوم كما علمت مرارا على وفق علمه بالنظام الاتم الافضل و العقول و النفوس و غيرها جهات فاعلية يتكثر بها انواع الحقايق المحصلة والمواد والحركات والازمنة و الاستعدادات جهات قابلية يتكثر بها اشخاص تلك الحقايق وانحاء حصولاتها واعداد تعيناتها كما ذهب اليه كافة الموحدين من العرفاء والمحققين من الحكماء هذا .

واما معنى قول المثبتين للصور ان جزء الجوهر جوهر فهو ان ما علم مجملا ببرهان او حدس اوفطرة انه جوهر فجزئه لامحالة يكون جوهرا لانه اقدم وجوداً منه فيكون اولى منه بعدم الافتقار الى موضوع والعلم بكون الشيء جوهراً اى بصدق الجوهرية عليه لايتوقف على العلم بكنه حقيقته و تصور اجزائه .

بل ربما يحصل ذلك بدون تصور الاجزاء تفصيلا كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي و كونه ذا ابعاد ثلثة حاصل قبل ان يعلم ان له اجزاء وانه مركب من هيولى وصورة هما جوهران او احدهما جوهر والاخر عرض .

فقول المعترض : ان العلم بجوهرية الشيء لايحصل الا بعد العلم بجوهرية كل جزء من اجزائه غير صحيح و كذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهراً اذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لامحصل له فان جوهرية الشيء لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة فيكون مقوما لمهيتها ومقوم الشيء لاينفك عنه اصلا في اعتبار من الاعتبارات وحيثية من الحيثيات فالجوهر جوهر باى حيثية اخذت معه وعلى اى وجه كان .

واما تمثيله بالجسم الحار او الابيض فحمل الجوهر على الجسم من حيث مهيته حمل ذاتي وحمله على الحار والابيض حمل عرضي لانهما بالذات من افراد مقولة

الكيف ومجموع المعروض و العارض ليس امرا واحـدا حتى يكون مندرجا تحت مقولة بل هما نوعان لمقولتين كل منهما تحت مقولة اخرى كما مرذكره .

والكلام فيماهوجوهر بالذات مقول عليه الجوهرية قولا ذاتيا لاعرضيا وكل مـاهو جوهر بالذات لاينفك عنه الجوهرية على اى وجه كان من وجوهه بعد ما انحفظت ذاته عن الازدواج مع غيرها من الاوصاف الزائدة على ذاته وجزء الجوهر اى الواقع تحت جنس الجوهر لابدوان يكون جوهرا والافيلزم ان يكون المركب المعلول مستغني القوام ذاتا ووجوداً عن الموضوع وماهوجزؤه وعلته واقدم وجودا منه بالطبع محتاجا اليه والعلة يجب ان يكون اقوى واوكد وجودا من معلولها، هذا خلف .

واما تجويز كون جزء الجوهر عرضا قائما بجزئه الاخر الجوهـرى فهو ايضا من مجازفات من اهمل شرائط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التركيب الاتحادى الذى بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة بالتركيب التاليفي الذى بين الموضوع والعرض بحسب فعل الصنعة .

وذلك لان احد الجزئين اذا كان ذاتا جوهريا مستغنى القوام عن مايقوم به فيكون تام النوعية فلايفتقر في وجوده الى مايضمه ومايضمه انما يضمه بعدمرتبة وجوده فلايحصل منه ومما يضمه في مرتبة اخيرة ذاتا واحدة مندرجة تحت مقولة الجوهر فيكون المجموع مجموع جوهر و عرض فالجوهر متقدم والعرض متاخر والذات الواحدة لاتكون متقدمة ومتاخرة معاً .

كيف ولوكان المجموع جوهراً واحداً لذات واحدة غير ذات هذا الجوهر وهذا العرض وله جوهرية غير جوهرية جزئه بناء على ان ذاته غير ذات كل منهما فعند حصول جزئه الجوهرى لم يوجد بعد و انما وجد بعد وجود العرض فيكون العرض سببا لوجود الجوهر متقدما عليه هذا محال وان لم يكن العرض قائمابه بل بغيره جزء كان ذلك الغير ام خارجا و ذلك قوام العلة يجب ان يكون اقوى واتم و

العرض مطلقا اضعف قواماً من اى جوهر كان و كذا يلزم تركيب موجود وحدانى من مقولتين وقد مر فساده .

تحصيل عرشي

قد سبق منا ما افادنا الله بالهامه وفاض على قلبنا بتاييده فى مباحث المهية ما يتنور منه وينكشف ان الصور النوعية هى محض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود بماهو وجود ليس بجوهر و لاعرض وذلك لما اشرنا الى ان فصول الجواهر متحدة المهية فى المركبات العينية مع الصور الخارجية والجنس ليس بجنس لفصله المقسم بل من لوازمه التى يعمه وغيره .

فجنس الجوهر و ان كان مقوما للانواع المركبة الجوهرية لكنه عرضى خارج عن فصولها و صورها الماخوذة عنها تلك الفصول فالصور الطبيعية ليست مهية جوهرية لكنها مفيد القوام للاجسام الجوهرية فلايكون اعراضا بل هى اعلى ذاتا من الاندراج تحت احدى المقولات فلبساطتها و نوريتها و كونها مبادى الاثار الخارجية يتحدس اللبيب الفطن بعد تذكر اصول سابقة فى اوائل هذا الكتاب انها هى الوجودات العينية المحصلة التى تحصل الانواع و تميز بعضها من بعض و هى بنفسها متحصلة و متميزة كما هو شان الوجود المنبسط على هيا كل المهيات البسيطة و المركبة حيث انه متمايز الاحاد و الافراد متفاضل المراتب والدرجات بنفسه لا بامر يلحقه و تمايز المهيات و تفاصلها تابعة لتمايز آحاد الوجودات وافرادها وتفاصل مراتبها ودرجاتها .

واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فهى ليست بحسب انفسها وانما يحوجها الى المادة ما يلحقها و يلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكيف والكم والوضع والاين وغيرها وهى من علامات التشخصات وانما التشخص بنفس الوجود لان تشخصه بنفسه و تشخص الاشياء به كما ان وجوده بنفسه وموجودية

الاشياء به فهو تشخص ومتشخص ومشخص كما انه وجود وموجود وموجد كل منهما باعتبار فانظر .

فصل (٧)

في ان تقويم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البدل

لما كانت الصورة الجرمية تتبدل بتبدل الصورة لماعلمت ان نسبتها الى الجسمية نسبة الفصل الى الجنس والفصل متقدم على الجنس وجودا فمهما تبدل المتقدم يتبدل المتاخر دون العكس .

ولما صرح الشيخ ايضا في التعليقات وغيرها بان كل صورة تحدث من الصورة الطبيعية يحصل معها مقدار آخر وامتدادات اخرى فيحصل معها اتصال جوهرى آخر ،

فلاينبغي لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كما ان الجوهر المتصل يقوم الهيولى حتى يكون الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية كالهيولى بالقياس الى الصور الامتدادية ، فان الجسم جزؤ الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال الصورى يتبدل الصور الطبيعية بتبدل الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم آخر فليس الجسم كالهيولى التى يبقى نفسها ويقبل حدودا مختلفة يقومها على سبيل البدل .

والسر في هذا ان كل حال عرضا كان او صورة يحتاج في لوازم تشخصه الى المحل الا ان العرض كما يفتقر الى المحل في تشخصه كذلك يفتقر اليه في نوعيته لان حقيقته حقيقة ناعتية فالموضوع يقوم حقيقة العرض كمايقوم شخصيتها والصورة بحقيقتها تقوم وجود محلها الذى هو المادة حيث كانت الجسمية نوعا واحدا محفوظة الحقيقة في حدود الامتدادات ومراتب المقادير المختلفة صغراً و كبراً .

فالهيولى تنحفظ شخصيتها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية فهى بنوعيتها تقوم الهيولى و تشخصاتها متقومة بها و هذا بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية

المتخالفة الانواع فان کل صورة طبیعیة اذا کانت بنوعیتها مقومة للجسم فاذا تبدلت نوعیتها الی نوعیة صورة اخری زالت الجسمیة ایضا الی جسمیة اخری ولان الهیولی لما کانت امرا بالقوة مبهمة الذات و الحقیقة یکفی فی تشخصها مطلق الصور و اما الجسم بما هو جسم فهو مهیة نوعیة تفتقر فی تشخصها الی صورة مخصوصة فزوال الصورة المخصوصة یوجب زوالها و لا یوجب زوال خصوصیات الصورة ولانوعیاتها زوال الهیولی مادام یبقی مطلق الصور .

تفریع

و من هیهنا حکموا بان الشجر اذا قطع والحیوان اذامات فقد عدم الجسم الذی کان موجودامع الصورة النباتیة اوالحیوانیة وحدث جسم آخر بخلاف الهیولی الاولی فانها مستمرة .

وهذا ایضا موضع الخلاف بین الفریقین لانه متفرع علی الخلاف بین جوهریة الصور وعرضیتها و کذا مامر فی مباحث المهیات من ان الجنس و الفصل مجعولان بجعل واحد فی المرکبات کمافی البسائط وعند اتباع الاشراقیین جعل کل واحد منهما غیر جعل الاخر والتزمواذلك .

مع انهما من الاجزاء المحمولة و الحمل عبارة عن الاتحاد فی الوجود لما زعموا ان الشجر اذا قطع زال عنه الفصل ای النامی و بقی فیه الجنس و هو الجسم و کذا فی الحیوان اذامات و الجسم اذا انفصل وقداسمعناك مایفی بتحقیق هذاالمقام هناك فتذکر .

فصل (٨)

في انمرتبة وجود الصورة الطبيعية متقدمة على مرتبة وجود الصورة الجسمية

قد مضى من الاصول مايستفاد منه هذا المقصد الا انا نبينه تبيينا آخر فنقول: انه من المحال ان يكون الجسم المؤلف من الهيولى والبعد المنبسط في الاطراف مطلقا امراً قائما بالفعل ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص ومكان خاص وعلى امتناع لقبول الخرق والالتيام او عدم امتناع لهما .

اما على نهج السهولة او الصعوبة لان مقتضى الجسم بما هو جسم بمعنى انه ليس يوجد فيه الا الهيولى والصورة الامتدادية هو مكان مطلق وشكل عام جنسي ومقدار كذلك وبالجملة مقتضاه من كل صفة امر عام لاوجود له الا في الذهن اذ وجوده كذلك لا يكون الا في العقل كما علمت اذ ما لاينفك وجوده عن خصوصيات اوصاف متخالفة بالنوع و مايقتضيها من الصور المتخالفة الحقيقة فلا يجوز فرضه قائما بالفعل مجرداً عن ما يخصصه باحدى هذه الصفات ولا سابقا عليها و ان لم يكن سبقا زمانيا بل يكون سبقا ما بالطبع و ما يضاهيه الا في العقل و محال وجود ما هذه صفته الا مقترنا باحدى الخصوصيات لامجرداً عنها ولامتقدما عليها اصلا .

فمحال ان يكون الصورة الطبيعية متاخرة عن الجسمية ولا ان تكونا متكافئتين من غير تقدم وتاخر لاحديهما على الاخرى اذ يلزم منه ان يقوم الهيولى الصورة الجسمية على انفرادها والصورة الطبيعية على انفرادها .

وهذا من المستحيلات لان المادة الواحدة البسيطة لايجوز ان يقومها الصورتان لان في تقويم احديهما اياها غنى عن تقويم الاخرى اذا كانتا في درجة واحدة كما يستحيل ان يقوم معنى واحد جنسي فصلان منطقيان و ليس الحال في الحساس و

المتحرك بالارادة للحيوان هذا الحال بل هما الازمان لفصل واحد عبر بهما عنه كما بين في موضعه .

فيجب ان يتقوم الصورة الامتدادية اولا بالصورة الطبيعية فيتنوع الجسمية نوعا خاصا ثم يقوم المادة والجسم الذى يقومه الصورة الطبيعية تقويما في الوجود غير الجسم الذى يتركب منهما و هو الذى يقومه الصورة الطبيعية بحسب الحد و المهية .

و قد علمت الفرق بين المعنيين فهذا الجسم هو معنى ثالث غير الجسم بمعنى المادة وغير الجسم بمعنى الجنس اذ هو متاحد من هذه الامور الثلثة الهيولى والصورتين تاحد بالفعل لا بفرض فارض كتاحد الجسم بالزنجي اوالابيض فان اتحاد الهيولى بالصورتين في المصورة ليس كاتحاد الجسم بالحرارة فی الحار و كاتحاد الانسان بالكتابة في الكاتب فان لكل منهما قواماً بالفعل مجرداً عن الحرارة والكتابة بخلاف حال الهيولى مع الصورة .

ولهذا يكون الاتحاد هيهنا بالذات وهناك بالعرض وهذا الاتحاد يجعل الامر الجنسى امراً نوعيا فهو اتحاد نوعي واتحاد الجسم بالحرارة لم يجعل الجسم امراً نوعيا بعد تحصله بما يلحقه لحوقا طبيعيا ذاتيا واتحاده بما يقومه نوعا خاصا تام التحصل والخصوصية فلا يكون اتحادا نوعيا .

فانظر ايجعل الكتابة ماينضاف اليه امراً يحتاج اليه الكتابة في تحصله نوعا بل شخصا ايضا فان الانسان مالم يتحصل شخصا معينا لم يتصف بالكتابة و لا بالبياض وغيره من العوارض المتاخرة فقد ثبت ان المعنى الملتئم مـن الهيولى و الجوهر الامتدادى فقط وجوده كوجود الجنس في ان يفتقر الى مايكمله و يحصله نوعا من الانواع الطبيعية وان لم يكن جنسا بالحقيقة فان الجنس المحض ما يكون غير تام المعنى لافي الذهن ولا في العين والجوهر الممتد فقط وان كان تام المعنى في الذهن الا انه ليس تام الحقيقة في الخارج بل لنقص وجوده يحتاج الى مايحصله و يوجده

نوعا كاملا يترتب عليه آثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسمية و هكذا الى ان يتم ويكمل تماما و كمالا لامزيد عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا .

فاذا كان كذلك يجب ان يحصله امر صورى هو احدى الصور الطبيعية والمحصل للشيء يكون اقدم وجودا واقوى قواما وتحصلا فالصورة الطبيعية متقدمة على الجسمية تقدما بالعلية وعلى المركب من الثلثة تقدما بالطبع او بالمهية .

وهيهنا شك مشهور

وهو ان الهيولى امر واحد فكيف اختصت ذاتها بصورة طبيعية دون صورة اخرى طبيعية وقد مر ايضا شبه هذا السؤال وهو ان اختلاف الاجسام بالاثار اذا كان منشأه اختلاف الصور فما سبب اختلاف الصورة عليها بعد اتفاقها فى الجسمية .

ونحن قد اشرنا الى ماينفسخ بهذا الايرادلان مبناه على الغفلة عن جوهرية الصور النوعية وتقدمها فى الوجود والحمل على الجسم بالمعنى الذى هو مادة متفقة الحقيقة فى الكل .

واما الجسم بالمعنى الذى هو محمول على ساير الانواع الجسمانية فليس هو واحداً متفقا فى الكل وانه يتحصل بفصول مأخوذة عن الصورة ويكون فى كل منها بمعنى آخر .

واما اختلافات تلك الصورة او الفصول فهى بذواتها وبجهات راجعة الى مباديها الوجودية لا بصور وفصول اخرى لانهما معان بسيطة غير ملتئمة من مادة وصورة او جنس وفصل .

وبالجملة فالوجود بحسب مراتب تقدمه وتاخره وكماله ونقصه فى ذاته اصل كل اختلاف ومنشأ كل حقيقة ونعت ووصف ذاتى اوعرضى .

ثم ان مايختلف من الهيوليات والجسميات اختلافا نوعيا اعنى اختلافا بالفصول

والصور كهيوليات الافلاك وجسمياتها المختلفة و هيولى العناصر و طبايعها النوعية فالامر فيهما واضح لعدم تقدمها ذاتا ولازمانا على تلك الطبايع الخاصة .

واما الهيولى بماهى واحدة بالنوع بالجسمية المشتركة اوواحدة بالشخص كمازعمه قوم ثم يتصور بصورة بعد صورةفباستعدادات تلحقها و يختلف بها من اسباب علوية باعداد الحركات الدورية كما ينكشف فى موضعه انشاءالله .

فصل (٩)

فى انوجودالصور الطبيعية والقوى الجسمانيةليست فى اطراف ونهايات للاجرام

ان الصور والقوى لا يجوزان يختص فى الجسم بحد غير منقسم منه كنقطة اوسطح بل يجب ان يكون سارية فيه اذا كانت تحل فى الجسم بماهو جسم اى فى نفس ذاته المنقسمة اذ لو كانت موجودة فى حد منه غير منقسم لافى الجسم كله لزم ان يكون لذلك الحد وجود منحاز عن وجود الجسم فلايكون نهاية له ، هذاخلف .

و لان من الاجسام ماليس له حد خطى او نقطى كالكرة و اشباهها و الجسم المستدير الفلكى لم يتعين فيه نقطة و لاخط كالقطب والمحور مالم يتحرك فلو كان وجود القوة المحركة فى تلك النقطة او ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود الحركة بمرتبتين و هذا ممتنع فبقى ان وجودها ليس فى امر غيرمنقسم .

ثم انك قد علمت ان المقدار والوضع من لوازم الاجسام بل من مقوماتها كما ذهب اليه جماعة من المعتبرين فاذا قارن الجسم امر لايصح ان لا يوجد له المقدار والوضع وما يجرى مجريهما و الا لم يكن وجوده فى الجسم من حيث هو جسم بل مع زيادة معنى غير منقسم كالابوة و امثالها ، فيجب ان يعرض للطبايع و القوى الجسمانية هذه الامور بالعرض وليست مقارنة القوى والصور للوضع و المقدار و ما

يجرى مجريهما من الجسم كمقارنتها للسواد والحركة ومايشابههما .

اذ ليس هذه الامور حالها حال مثل المقدار و الوضع بالقياس الى الجسم و ما يقوم به فانه يرتفع بارتفاعهما الجسم و ما يقوم به و لا يرتفع بارتفاع مثل السواد والحركة .

فلهذا لا يؤثر مثل هذه الامور فى القوى و الصور و الاعراض الموجودة فى الجسم كما لا يؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما يؤثر فيه .

اولا ترى انه اذا عدم المقدار اوالوضع او الشكل من الجسم لم يبق الجسم و لا القوة الموجودة فيه او العرض الموجود فيه و اذا عدم نصف المقدار عدم نصف السواد ولا كذلك السواد مع غيره كالحركة فليس اذاعدم السوادعدم الحركة ولا اذا عدم نصفه عدم نصفها .

تلويح عرشى

ومما يجب ان يعلم ههنا ايضا ان الوحدة فى بعض الاشياء عين الانقسام كالعدد او عين قبول الانقسام كالزمان و المقادير فان حقيقة العدد التى بها تحصله وقوامه هى نفس المنقسم الى الوحدات لا امر يعرضه الانقسام اليها وحقيقة الزمان كما سيجىء نفس الاتصال المتجدد الغير القار وحقيقة المقدار نفس الكمية الاتصالية التى لها قوة الانقسام و فى بعض الاشياء تغاير الانقسام سواء ينافيها او يجامعها من جهتين لا من جهة واحدة والالكان عدداً . فالاول كالواجب الوجود و كالعقول و كنفس جهة الوحدة والثانى كالاشياء التى لها جهة تمام وجهة نقص .

فالفلك والحيوان مثلا لكل منهما جهة جسمية بها يقبل الانقسام بالقوة او بالفعل وهى الجهة التى بها يكون كل منهما ناقصا وجهة نفسية اوعقلية بها لاتقبل الانقسام لابالقوة ولابالفعل وهى الجهة التمامية التى بها يكون تاما فالفلك من حيث

فلكيته التى تمامه لايصلح لان يصير فلكين اى تصير النفس ذا نفسين والحيوان بماهو حيوان لايصلح لان يصير حيوانين اعنى ذا ذاتين وانما صار جسمية كل منهما قابلة لان يصير جسمين لان بمجرد الجسمية لايصير الشيء ذا حقيقة تامة لان وحدتها كما علمت عين قبول الكثرة وتمامها عين النقصان .

ومن هيهنا علم ان الجسم بماهو جسم كالجنس واما الصور الطبيعية فهى ايضا ذات جهتين جهة قبول الانقسام وجهة عدم الانقسام وهى متفاوتة بحسب غلبة احدى الجهتين على الاخرى .

فكلما كانت انزل مرتبة واشد الصاقا بالجسمية واقرب درجة الى المادة الاولى وابعد وجودا عن وجود الفاعل الاول فهى اقبل للكثرة والانقسام و ابعد عن التمام و كلما كانت عكس هذه الاوصاف عليها اغلب فهى اقبل للوحدة واقرب الى التمام وامنع عن قبول الخرق والالتيام والصق بعالم الصور المجردة عن الابعاد والاجرام و كذلك حكم الاعراض والكيفيات فان بعضها ابعد عن الوحدة والتمامية من بعض فان السواد والبياض ليسا كالكرة والدائرة اذ يتصور لكل من هاتين وحدة وتمامية بحسب الواقع و اما فيهما فليس شيء من الوحدة و التمامية الا بحسب المقايسة والاعتبار .

فالموجود من الشكل فى كل جزء من اجزاء الجسم المشكل جزء منه و تمامه موجود فى كلية الجسم و كلية الجسم الذى له وحدة طبيعية غير موجود فى كل جزء من اجزائه وليس كذلك حال مثل السواد (١) والبياض .

---

١ - اقول والسر فى ذلك ان مثل السواد والبياض كله مساو لجزئه فى الاسم و الحد بخلاف الشكل فان نصف الكرة مثلا ليس بكرة وهكذا ساير اجزائها بخلاف اجزاء السواد فانها سواد ومنغاً ذلك ان السواد وامثاله لعدة لصوقها بالجسم تكون حالة فى الجسم بما هو جسم ومن حيث ذاته المنقسمة وان الشكل مثلا ليس بهذه المثابة من اللصوق بالجسم و لهذا لايكون الجسم بما هو جسم فى كونه محلا له بل لابد فيه من حيثية اخرى مثل كونه محاطاً بالحد الواحد او الحدود مثلا فافهم . (اسماعيل ره)

واما القوى الجسمانية فان كان لها تمام ومعنى زائد على انها قوة في الجسم فانها موجودة في كلية الجسم واما اجزائها ففى اجزاء الجسم فالنفس من حيث انها قوة في الجسم فلها اجزاء بحسب اجزائه الشريف من اجزائها في الشريف من اجزاء الجسم كالقلب و الدماغ و الخسيس من اجزائها في الخسيس من اجزائه كالعقب والعجز .

هذا اذا اعتبر الاجزاء المختلفة للبدن و اما اذا اعتبر اجزائه المتشابهة المقدارية فليس بازائها من النفس الاقوة متشابهة سارية في الجميع على نحو واحد متشابه و كانها هي المسماة بالطبيعة التي عرفت بانها مبدء اول لحركة ماهي فيه و سكونه بالذات لابالعرض اوما هو كالالة للطبيعة وهوالميل فان تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في الاجسام ذوات النفوس وهي في البسائط صورة نوعية مبدء فصل اخير و في المركبات سيما ذوات النفوس ليست صورة مقومة بل حكمها حكم ساير القوى والكيفيات.

واما النفس من حيث انها امر في نفسها تامة الحقيقة مع قطع النظر عن انها قوة في الجسم او مباشرة لتحريكه او تدبيره فليست هي ذات تجز من هذه الحيثية ولالها اجزاء في اجزاء الجسم لانها ليست ناقصة كاجزائها او قواها التي توجد في الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد و من حيث لها قوة سارية فيه فهي امر منقسم بانقسامه فما اشبه حال النفس بامر مركب من مادة و صورة او حيوان متالف من بدن و نفس لانها ذات جهتين احديهما قوة سارية في البدن حكمها حكم ساير الصور الطبيعية والاخرى غير سارية فيه كالمفارقات .

فهذا حال النفوس المجردة الذوات واماغيرها فجهة الوحدة فيها ضعيفة مغلوبة كالنباتات و رب حيوان كالحيات اذا جزى بقسمين توجد في كل واحد من قسميه قوة محركة حساسة زمانا مديداً كمايوجد في كل من قطعتى بعض الاشجار قوة نامية يظهر فعلها عند الغرس .

فصل (١٠)

فى الاشارة الى نحو وجود الاشياء الكائنات

قد علمت مما سبق بعض الاسباب القريبة لوجود الامور الطبيعية وهى المادة الاولى والصورة وانجر البحث فى تلازمهما الى اثبات السبب العقلى الفاعلى للاجسام وستقف فيمايرد عليك من مباحث الحركات الكلية اثبات الغايات العقلية وهماسببان قاصيان لوجود الكاينات التى هى تحت السماويات فلوكان وجود هـذه الاشياء على وجه يصح حصولها من ذينك السببين المفارقين فقط من غير حاجة الى سببين مفارقين لكانت سبيلها ان يبقى ويدوم ولكانت على تمامها اللايق فى اول تكونها فكان اولها عين آخرها ولكن لما كان قوامها من مادة وصورة و كانت مع ذلك متضادة الصور متفاسدة الكيفيات الاولية وكل مادة لكونها قوة قابلة .

فان من شأنها ان يوجد لها هذه الصورة وضدها صار لكل واحد مـن هذه الاجسام حق و استيهال بصورته وحق و استيهال بمادته فالذى له بحق صورته ان يبقى ويدوم على الوجه الذى له والذى له بحق مادته ان يتغير ويوجد لهاوجود مضادلوجوده الذى كان لها واذا كان لايمكن ان يوفى هذان الحقان معا فى وقت واحد اذلا يمكن ان يتصور المادة بصور متضادة فى زمان واحد .

بل نقول ان جميع صور الموجودات التى فى هذا العالم كانت فى العالم العقلى بابداع الواجب تعالى اياها كما ستعلم و قد مرت الاشارة الى وجود هذه الصور وجودا مفارقا و كان وجود الفاعل الاول يقتضى تكميل المادة بوجودها فى هذا العالم لانه من التوابع المتاخرة على سبيل الفيض و كان ايجاد ها فى المادة على سبيل الابداع مستحيلا اذهى غير متاتية بل متعصية لوجود صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة فقدر بلطيف حكمته حركة دورية و زمانا غير منبت ومادة مستحيلة من صورة الى صورة ولزم ضرورة ان يوفى هذه الى مدة و ذا الى مدة فيوجد هذه و يبقى مدة ما

محفوظة الوجود .

ثم يتلف ويوجد ضدها ثم يبقى ذلك مدة ثم يفنى وهكذا فانه ليس وجود احد الضدين اولى من وجود الاخر و لابقاؤه اولى من بقاء الاخر فلكل منهما قسط من الوجود والبقاء .

وايضا لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الاخر يكون عنده شيء مالغيره و عند غيره شيء ماله فعند كل منهما حق ما ينبغي ان يصير الى صاحبه فالعدل في هذا ان تؤخذ مادته فتعطى لذلك و لذاك ان تؤخذ مادته فتعطى لهذا و تتعاقب المادة بينهما فلاجل الحاجة الى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد دائما على انه واحد بالشخص كما قيل شعراً :

ازآن سرد آمد اين كاخ دل آويز   كه چون جا گرم كردى گويدت خيز

فجعل بقاء الدهر على انه واحد بالنوع وهكذا بقاء المادة الاولى والحركة الاولى والزمان الذى بها وجود هذا العالم فان لكل منها وحدة كوحدة الجنس و كل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج في ان يوجد الى اشخاص بعد اشخاص فيوجد اشخاص ذلك النوع مدة ثم يتلف ويقوم مقامها اشخاص أخر منه فيبقى مدة ثم يتلف ويقوم مقام الاشخاص السالفة اشخاص أخر ايضا من ذلك النوع وعلى هذا المثال الى ماشاء الله واراد .

فصل (١١)

في الاشارة الى الصور الاول وما بعدها والى نحو بقاء الفاسدات

منها ان من الصور ما هي اسطقسات .

ومنها ماهي كائنة عن اختلاطها فمن هذه ماهي عن اختلاط اكثر تركيبا .

ومنها ماهي اختلاط اقل تركيبا .

واما الاسطقسات فان المضاد المتلف لكل واحد منها هو من خارجه فقط اذ كان لاضدله في جملة جسميته و اما الكائن عن امتزاج اقل تركيبا فان المضادات

التي فيه يسيرة وقواها منكسرة ضعيفة فلذلك صار المضاد المفسد له في ذاته ضعيفا قليل التأثير لا يتلفه الا المفسد من خارج فصار المفسد له ايضا من خارج وما هو كائن عن امتزاج بعد امتزاج وعن اختلاط اكثر تركيبا فبكثرة المتضادات فيه وتراكيبها يكون تضاد المختلطات فيه اظهر واقوى المتضادات فيه قوية .

وايضا لما كان حصولها من اجزاء وابعاض غير متشابهة لم يمتنع ان يكون منها تضاد وتفاسد فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه و من داخله و ما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فانه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما مثل الماء و الحجارة فان هذين و ماجانسهما انما يتحللان من الخارجيات فقط و اما غيرها من النبات والحيوان فانها تتحلل من اشياء متضادة لها من داخل و اشياء مضادة لها من خارج .

فلذلك ان كان شيء من هذه يتعلق عناية الله بان يبقى صورته مدة ما اعطاه قوة تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما ويكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل و لا يمكن الا بان ينجذب الى جسمه جسم آخر يتصل به فيخلع عن ذلك الجسم صورته التي كانت له ويكتسي صورة هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الاجسام لصورها قوى اخرى هي الغاذية وما يخدمها ويعينها حتى صار كل جسم من هذه الاجسام يجتذب الى نفسه شيئا ما مضاداً له فينسلخ عنده تلك الضدية ويقبله بذاته ويكسوه الصورة التي هو متلبس بها الى ان ينفد هذه القوة منه في طول المدة فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوة الجابرة ان يرد مثله فيتلف .

فبهذا الوجه ينحفظ الاجسام من المتلف الداخل و اما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبآلات جعلت بعضها فيه كقوة النشو في النبات يخرج الاوراق للصيانة عن الحر والبرد المفسدين من خارج و كقوة الحركة الارادية في الحيوان وبعضها من خارج جسمه متصلا كان اوغير متصل اما المتصل فكالاوراق للنبات وكالشعور والمخالب والاظفار والانياب للحيوانات ، واما المنفصل فكالالبسة وآلات الحروب للانسان

وكالبيوت والمساكن للحيوان .

ثم اذا كانت العناية متعلقة ببقاء مالا يبقى الا بالنوع لا بالعدد لما علمت فاحتيج فى ان يقوم مقام ماتلف من الاشخاص اشخاص اخرى يدوم بها الواحد النوعى الى قوة اخرى تخلف مادة منفصلة عن مادة الشخص السابق يحدث فيها صورة غير الصورة السابقة بالعدد لينحفظ بهاو بامثالها النوع يقال لها القوة المولدة و لها ايضاً خوادم ومعينات ليس هذه مقام تفاصيلها وموعد مباحثها عن ذى قبل انشاءالله الحكيم .

الفن الخامس

فى ان نحو وجود الاجسام الطبيعية ليس الا على سبيل التجدد و الانقضاء و الحدوث الاستمرارى من غير دوام ولا بقاء و كانا قد احكمنا بنيان هذا المطلب و اوضحنا برهانه وسهلنا سبيله لمن وفق له فيمامضى من الكلام حيث تكلمنا فى فصول المرحلة الرابعة التى فى مباحث القوة والفعل واحكامهما واحكام الحركة والسكون و نحو وجود الطبيعة التى هى العلة القريبة للحركة سيما الفصل المعنون بالحكمة المشرقية فى فصل كيفية ربط المتغير بالثابت و فصل اثبات الحركة فى الجوهر و الذب عن الاشتداد الجوهرى فى الجواهر المادية لكنا نريد ان نذكر هيهنا نمطاً آخر من الكلام مافيه زيادة توضيح وتأكيد لهذا المرام اذفيه غرابة عن ما ارتكز فى اذهان الجماهير وحيد عن المشهور عند الناس من ان الفلسفة كانها توجب القول بقدم الاجسام سيما الافلاك والكواكب و كليات العناصر .

فلاجل ذلك اساؤا الظن باعاظم الحكماء السابقين فنسبوا اليهم القول بتسرمد الافلاك ونحوها، نعم هذا الطعن يتوجه الى متاخريهم لقصور انظارهم وعدم صفاء ضمايرهم وخواطرهم كل الصفاء .

فالذى وصل الينا من مأثورات كلامهم خلاف ما اشتهر عند المتاخرين من ان مذهبهم قدم العالم و تسرمد الافلاك كما ستطلع عليه من اقوالهم سنذكرها فى هذه

الفصول .

فصل(١)

فیه لامعة عرشیة

قد لوحنا لك فیما سلف من الکلام ان ادارة الأ فلاك و تسییر الکواکب و جریان العالم علی ما هوبه انما الغرض به ان یکون العالم کله خیرا وسعادة وان اصل الابداع والایجاد جود الباری ورحمته وایصال کل شیء الی کماله ومنتهاه وتحریکه الی غایته و مناه و ابلاغ السافل الی العالی وتصویر کل مادة بصورتها اللایقة بها و تصیرها افضل مایتصور فی حقها .

فکما ان بلوغ المتحرك الطبیعی الی حیزه سکونه و کذا بلوغ الطبیعة الی القوة النفسانیة غایتها، فکذا بلوغ النفس الی درجة العقل سکونها وهو نهایة النفس کما ان الباری نهایة العقل ومادونه فعند ذلك الراحة الدائمة والطمأنینة التامة والخیر العظمی .

و هذا هو الغرض الاقصی فی بناء العالم وتحریك السموات وتسییر الکواکب والاجرام و سائر الاستحالات و الانقلابات وفی انزال الملائکة والرسل علیهم السلام من السماء بالکتب و الوحی والانباء اعنی ان الغرض کله ان یصیر العالم کله خیراً فیزول منه الشر والنقص ویعود الی مابدء منه فیصیر لاحقا آخره باوله وعاطفا نهایة دوره بمبدئه فیتم الحکمة وتکمل الخلقة ویرتفع عالم الکون والفساد ویبطل الدنیا و یقوم القیمة الکبری و ینمحق الشر واهله وینقرض الکفروحزبه و یبطل الباطل و یحق الحق بکلماته، فهذا هو الغرض الاقصی والمعرفة العظمی .

فظهر من هذا البیان ان الاجسام وطبایعها وقواها کلها عرضة للدثور والفناء ولاحظ لها من الدیمومة والبقاء فاحفظ هذا السر المخزون والعلم المکنون الذی لایمسه الاالمطهرون .

سر آخر

فی تلاشی عالم الطبیعة ودثوره وفنائه

ان اصل اللذات الحسیة والانوار والالوان المبتهجة و الروایح والطعوم اللذیذة والاصوات المطربة کلها الموجودة فی الطبیعة من افاضة النفس علیها باذن الله سبحانه فالیها مساقها ومعادها .

و لاجل ذلک تری نفوسنا ینتزع تلک الصور عن موادها إلیها بقواها الحسیة ویتصرف فیها کیف یشاء بقوتها المتصرفة والمتخیلة فکل مافی الطبیعة فهی فی النفس تنزلت الیها غیران الطبیعة شوشتها و کدرتها لما مازجتها واختلطت بها اذ کانت دونها فی الرتبة (۱) .

و قد مر بیان ان الوجود الجسمانی ممزوج بالاعدام ومختلط لبه بالقشور و صفاه بالکدور فسمیت تلک الشوائب المکدرة شراو وبالا لما کانت معوقة للخیرات و حصلت من ذلک الاشیاء المتضادة المخالفة بعضها لبعض من الشرور و النقایص و الافات و المحن وسائر ما یوجد فی هذا العالم الطبیعی و هو بجملته عالم الکون و الفساد وعالم التضاد سواء کان علی نعت الاتصال کعالم الافلاک او علی نعت الانفصال الانفکاکی کعالم الاسطقسات و المرکبات و کل کمال ولذة فی هذا العالم فاصله فی عالم آخر وهو هناک علی وجه اتم واقوی واشد واعلی والذ واصفی .

و کیف یتوهم متوهم ان اللذات و الخیرات موجودة فی المحل الناقص ومعدومة فی المحل الفاضل واذا کان الامر کما وصفناه فکل شیء یعود الی اصله و کل ناقص یتوجه و یرجع الی کماله و کل سعید ینقلب الی اهله مسروراً و کل شقی یتعذب مدة بشقائه ویتبدل علیه جلوده نضجا بعد نضج حتی یصعد الی دار النعیم او یهوی الی مقره فی الجحیم « فاما من طغی و آثر الحیوة الدنیا فان الجحیم هی الماوی واما من خاف مقام ربه ونهی النفس عن الهوی فان الجنة هی الماوی » .

---

۱ ـ یعنی لما کانت رتبة الطبیعة ادون و انزل من رتبة النفس لانها نازلة منها فلم یکن لها الصفاء فی الوجود فکانت کدرة ومکدرة . (اسماعیل ره)

سر آخر

قد انكشف لك مما شددنا عليك بيانه واوضحنا برهانه ان الطبيعة الجسمانية فلكية كانت اوعنصرية ممايتلاشى ويضمحل شيئافشيئاولو نظرت الى احوال نفسك و كل ذى نفس ظهرلك ان شأن مايتصرف فيه النفس من الطبايع والقوى والاجرام ان تذوب وتذبل ويتحلل ذاتها وصفاتها على التدريج فى خدمة النفس وطاعة الامر الاعلى .

و هكذا شان كل سافل بالنسبة الى العالى ودأب كل فرع بالنظر الى اصله و كل معلول بالقياس الى علته .

ثم لو تاملت قليلا لوجدت ان النفس التى وقعت لهما ادنى ارتفاع عن مقام الطبيعة ودرجة الحس فهى غير راضية فى الكون مع الطبيعة ولامشتاقة فى الرجوع اليها لانها مجبولة فى محبة البقاء والتفاخر على اتم الحالات ولولم يكن ذلك مقتضى غريزة كل نفس لماكانت كل واحدة من النفوس البشرية بل الحيوانية يشتهى ان يكون امير نوعه وسلطان بلده ورئيس اهله

وهذا شىء مركوز فى جبلة كل ذى نفس اعنى الارتقاء الى مرتبة العقل و اشتياقها اليه اكثر من اشتياقها الى مرتبة الحس و الطبيعة و ساير الاشياء الدنية و الشهوات الحسية ان لم يعقها عائق ولم يخرجها مخرج عن فطرتها الاصلية الى فطرة الطبيعة ومادونها .

فاذا كانت النفس سليمة الفطرة غير مريضة كان شوقها الى مافوقها اذ كانت معالى الامور اشبه اليها كماان سفسافها ونقايصها اشبه بالطبيعة فالنفس اذن مجتهدة دائماً فى طلب البقاء كارهة من التجدد و الزوال والبقاء كما علمت ليس من صفات الطبيعة وهو من صفات العقل .

فبهذا الاجتهاد الغريزى اذا وصلت الى مرادها و هو مقام العقل تخلت عن الطبيعة واتحدت بالعقل

و قد علمت ايضا فيما مضى صحة اتحاد النفس بالعقل و ليس ان النفس اذا انفصلت عن الطبيعة بقيت للطبيعة هوية منفصلة عن هوية النفس لان هذا من سخيف القول كما مر بيانه غير مرة ، فاذا ارتحلت النفس عن مقام الطبيعة بطلت الطبيعة ودثرت، لان قيامها بالنفس كما ان قوام النفس بالعقل و قوام الكل بالحى القيوم ولاجل ان قوام الطبيعة بالنفس و كانها كانت تحس بالفناء والاضمحلال دون النفس صارت جذابة للنفس اليها ومنروقة فى عينها حائلة بينها وبين تقدسها وطهارتها واتصالها بالعقل مخافة ان يبطل ويضمحل .

وهذا ايضا لحكمة و مصلحة من الله فى اشتغال النفس برهة من الزمان لتدبير عالم الطبيعة الى ان يقضى الله امراً كان مفعولا، فاذن قد ثبت بالبرهان الماخوذ من العلة الغائية ان جميع عالم الطبيعة داثر هالك

وهم و تعليم

ولك ان تقول: لم وجب الدثور والفناء للطبيعة و كيف لا يلتحق بمنزلة النفس كما يلتحق النفس بمنزلة العقل؟ قلت : قد علمت ذلك فيما سبق واما البيان اللمى لذلك فهو ان النفس حيث كانت ذات جهتين لانها من جهة ذاتها كانها جوهر عقلى ثابت بالقوة و من جهة تعلقها بالطبيعة و نسبتها اليها جوهر متجدد غير ثابت وهاتان الجهتان مما يشبه ان يكون احديهما مقومة للنفس داخلة فى قوامها لانها الجنبة العالية والاخرى لاحقة لذاتها وهى الجنبة السافلة المضافة الى امر متجدد .

فاذا سقطت عنها هذه الاضافات رجعت الى منبعها الاصلى وحيزها العقلى واما الطبيعة فهى سارية فى اقطار الهاوية نائية عن عالم البقاء و النور متخلصة الى محل التجدد و الدثور فهى لاهية عن الامور العقلية غير عارفة بها ولا مشتاقة اليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء و بما فيها من الجهة العقلية النوعية فحكمها حكم ساير المعانى النوعية .

و الكليات الطبيعية لاوجود لها استقلالا الابما يقومها وجودا ويحصلها شخصا فهي ايضا جسمانية الكون و كل جسماني الكون فهو متجدد الوجود لابقاء له ولاثبات فيه فالطبيعة لاشعور لها بذاتها ولا بغيرها فلاشوق لها الى عالم العقل فلا يدوم وايضا لايمكن بقاؤها الابالنفس كمامر .

وقد علمت ان النفس لا تدوم فيها و معها بل يرتقى عنها و تخليها لانها محنة وعذاب لها و انما اهبطت النفس اليها و بليت بها لعصيان ونقصان اعتراها فى النشأة الاولى وخطيئة صدرت عنها فى مبدء الوجود و اول الولادة فاستوجب الوقوع فى موضع البلية و المحنة حتى يزول عنها النقايص و العيوب و درن الـذنوب و وسخ الجرائم فتخرج عند ذلك عن السجن الطبيعى .

ثم ان مكان البلية لايبقى عند خروج المذنب من ذنبه كما ان السجن اذاخرج عنه المسجون لم يبق له بيت مغلق بابه و لا ايضا حاجة الى السجن بعد خروج المسجون .

و اليه الاشارة بقول الصادع عليه و آله السلام: لايقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول الله الله فلذلك وجب فى الحكمة الالهية والسنة الواجبية زوال الطبيعة وتلاشيها و دثورها و اضمحلالها .

فثبت بالبرهان الصريح ان ذهاب الطبيعة ودثور الاجسام امر ممكن واجب فى الحكمة و ان الطبيعة سواء كانت سماوية او ارضية اذا استحـالت و ذهبت تخلت النفس ولخراب البيت (البدن خ ل) ارتحلت كماقال سبحانه «اذا السماء انشقت واذنت لربها وحقت واذا الارض مدت والقت مافيها وتخلت» .

فان انشقاق السماء اشارة الى ذهاب طبيعتها عند مارجعت نفسها الى بارئها و اذنت داعيها وهو مفاد قوله تعالى: «يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى» .

فصل (۲)

فی اثبات ان کل متحرک جسما کان او طبیعة او نفسا سیؤل الی فناء بل کل شیء هالك الاوجهه کما نطق به القرآن و وافقه البرهان

و اعلم ان الباری جل ذکره فاعل کل شیء و قد مر فی مباحث العلل و المعلولات و احکامها ان الغایة الذاتیة لکل شیء یرجع الی فاعله بوجوه صحیحة قویة لا حاجة الی اعادتها هیهنا لحصول الغناء عنها بالرجوع الی ما هناك لمن کان له قلب متوقد .

و بالجملة انه جل مجده خیر محض لاشرفیه اصلا و وجود صرف لایشوبه عدم و کل مایکون خیرا محضا و وجودا بحتا یطلبه ویتقرب الیه کل شیء طبعا وارادة او یطلب مایطلبه و یتقرب الی ما یتقرب الیه طبعا وارادة .

وهذا امر مرکوز فی جبلة العالم وجزئیاته و کلیاته و محسوساته ومعقولاته وارضیاته و سماویاته و مرکباته و مبسوطاته کما قال سبحانه : «ولله یسجد من فی السموات والارض طوعا و کرها و ظلالهم» وقوله : «وان من شیء الایسبح بحمده» ومن تصفح اجزاء العالم لم یجد موجوداً الاوله توجه غریزی او حرکة جبلیة الی ماهو اعلی منه طلباً للبقاء الادوم والشرف الاقوم وتخلصا عن الوجود الانقص المشوب بالعدم والفساد وهکذا .

فما من موجود الاوله عشق وشوق غریزی الی ماورائه و هذاالمعنی فی بعض الاشیاء معلوم بالضرورة و فی بعضها مشهود بالحس و فی بعضها مکشوف بالبرهان و فی الکل متیقن بالاستقراء و التتبع مع الحدس الصحیح فضلا عن البرهان المشار الیه من ان الوجود خیر محض مؤثر لذاته و ما ذکر ایضا فیما سلف من ان العالی لایفعل شیئا لاجل السافل بل لاجل ذاته کالباری اولاجل ماهواشرف من ذاته کماسواه

حتى ان النار لايحرق شيئا كالحطب مثلا لاجل ان يحترق المادة و كذا الماء لايرطب شيئا كالثوب لاجل ان يبتل بل لاجل ان يكمل كل منهما ذاته ويحافظ على جوهره و طبعه .

و كذا النفس لا يدبر البدن لان ينصلح حال البدن و يعتدل مزاجه و يستقيم نظام اجزائه بل لان يبلغ الى كماله او يصل الى غايتها و ينال بغيتها و شهوتها فكل موجود سافل له طريق الى كماله العالى يسلكه طبعا اوارادة و كل من تصور فى حقه نوع من الكمال فلا محالة يتوجه اليه و يطلبه او يشتاق اليه طلبا طبيعيا اوشوقا نفسانيا .

و هذا الطلب والشوق المركوزان فى جبلة الاشياء لولم يكن لهما غاية ذاتية ونهاية ضرورية لازمة لكان ارتكازه فى الجبلة والغريزة عبثا وباطلا وهباء ومعطلا ولا باطل فى الوجود ولاتعطيل فى الطبيعة .

فقد علم ان لكل سافل قوة امكان الوصول الى ماهواعلى منه .

و هذا الامكان اماذاتى فقط كما فى المبدعات واما استعدادى كمافى المكونات ففى الابداعيات اذ قد ثبت الامكان و وجد المقتضى و رفع المانع والقاسر حصل المقصود والغاية والمانع والقاسر لا يوجدان فى المفارقات لعدم التضاد والتزاحم كما فى عالم الحركات فالوصول متحقق ابداً .

و اما فى هذا العالم فالقواسر والشرور وان كانت موجودة الاانها ليست دائمية ولا اكثرية لانها من الاسباب الاتفاقية لامن الاسباب الذاتية للاشياء وقد برهن فى مباحث العلة والمعلول ان العلل الاتفاقية اقلية الوجود لاتدوم ومع قلتها وانقطاعها لايوجد الا فى غير الملكيات .

و اما فيها فالطبايع الاثيرية على مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها اللايقة فلها الوصول الدائم الى معاشيقها العقلية من جهة نفوسها الكلية ولها ايضافى كل آن وصول تدريجى الى مقصودها من جهة نفوسها الجزئية .

واعلم ان الغاية للطبيعة الجزئية اولاو بالذات طبيعة جزوية اخرى وهكذا الى ماشاءالله والغاية في الطبيعة الكلية طبيعة عقلية اخرى فوقها بالعلية والشرف .

فاذاتقررهذافنقول : ان لكل طبيعة حسية فلكية اوعنصرية طبيعة اخرى في العالم الالهي وهي المثل الالهية والصور المفارقة وهي صورما في علم الله و كانها هي التي سماها افلاطن و شيعته بالمثل النورية و هي حقايق متاصلة نسبتها الى هذه الصور الحسية الدائرة نسبة الاصل الى المثال والشبح وانما هي تكون اصول هذه الاشباح الكائنة المتجددة لانها فاعلها وغايتها وصورتها ايضا بوجه لان تلك الاصول الاعلون! هي عقليات بالفعل وهذه لايخلو عن القوة والامكان .

و هذه بحسب وجودها الكوني سالكة نحوها مشتاقة اليها فهي من حيث جزئيتها و تشخصها الزماني الاتصالي تنال منها شيئا فشيئا على التالي حسب توارد الاستعدادات الزمانية فيحصل صورها على موادها حصولا بعد حصول على التدريج وذلك لان لكل صورة مفارقة شئونا وجهات ووجوها وحيثيات لايحيط بها الا الله .

واما بحسب وجودها العقلي فهي واصلة اليها متحدة بها اتحاد الغاية بغايتها عند بلوغ النهاية وتمام الحركة واما تلك العقليات والمثل النوريات والعلوم الالهيات فهي ابداً متصلة بفاعلها و غايتها ملاحظة لجمال باريها مستغرقة في بحر اللاهوتية مطموسة في نور الاحدية القيومية بحيث لم يرجع الى ذاتها طرفة عين لان الامكان هناك لايفارق الوجوب والقوة لايباين الفعلية والنقص لايخلو عن التمام

فهي ابداً مستهلكة الذوات في ذات الحبيب الاول لافرق بينهم وبين حبيبهم كما ورد في الحديث القدسي ولامجال لهم في الانانية والغيرية .

واما ابليس وجنوده وهم اصحاب الاوهام والاحتجابات فليسوا منهم ولا من طبقتهم والالما وقع منهم الافتخار والانانية والاباء عن السجود لان لكل من العالين سجود وركوع وخضوع !

وهم وازالة

وليس لاحدان ينكر وجود العشق الربانی والمحبة الالهية فی هذه الصور المفارقة لمابينا ان محبة العالی مركوزة فی جبلة السافل(١) ولاله ان يقول المحبة لاتوجب الوصول والالما وجد فی العالم محب مهجور و لو سلم الوصول فربماكان المطلوب نيل التشبه بالمعشوق اوالقرب منه لاالوصلة والاتحاد .

لانا نقول: ان كل ميل اوشوق جبلی مركوز فی قوة ذات الشیء فمعنی ارتكازه فيها هو ان يمكن لها بحسبه حصول ما يميل و يشتاق اليه اذاخلی وطبعه الا لمانع خارج عن هوية ذات الشیء .

ثم ان التخلف عن مقتضی ذات الشیء لمانع والحرمان عنه لايكون الا فی عالم الاتفاقات والاضداد وذلك ايضا يوجد فی بعض اشخاص النوع المعوقة عمايقصده بحسب فطرتها الاولی من جهة خصوص هوياتها الجزئية علی سبيل الشذوذ لامن جهة طبايعها النوعية فانها ايضا منتهية الی غاياتها واما مارتفع عن الكون فكل منه علی مقتضی مافطر عليه من غير تخلف عمايهمه ويطلبه .

واذا ثبت هذا فقول القائل: «يجوزان يكون المطلوب امرانسبيا كالتشبه او القرب من المطلوب» مدفوع بان هذه الامور ان اريد بها نفس المعانی الاضافية فليس من المطالب الصحيحة اذلا وجود لها استقلالا سيما فی الذوات العالية و كذا ان اريد بها امر عرضی لان العرض اخس رتبة من ان يكون غاية ذاتية لامر جوهری فان غاية الشیء ومطلوبه يجب ان يكون اعلی واشرف منه .

والجوهر ای جوهر كان اشرف من العرض فلوكان كذلك لزم كون شیء واحد

---

١ ـ فان الوجود الفايض من العالی علی السافل عين المحبة و العشق من السافل للعالی فانه ادراك حسن العالی وجماله ولذاقيل لولاعشق العالی لانطمس السافل، فتامل .

(اسماعيل ره)

شريفا وخسيسا معا من جهة واحدة كما لايخفى .

ثم لو تكلف متكلف يجوز ان يكون الغاية المطلوبة كون ذلك الجوهر مجامعا لتلك الصفة العرضية الكمالية

قلنا : ذلك على تقدير صحته لايضر نالان الكلام عائد اليه فى انه مع كونه على تلك الصفة فهو اما على غاية الخير والتمام التى لا اتم ولا اشرف منه او يكون فوقه كمال اتم خيرية واشرف وجوداً واعلى رتبة .

فعلى الاول يلزم المطلوب وعلى الثانى يتحقق له غاية اخرى تقتضى ذلك الشيء بحسب جبلته طلبه والالتجاء اليه لمامر من انه ما من موجود سوى الواجب القيوم جل ذكره الاوله غاية مطلوبة فوقه والكلام جار ايضاً فى غاية غايته وهكذا الى ان يدور او يتسلسل اوينتهى الى غاية قصوى لاغاية فوقها وهو البارى غاية الكل وفاعل الكل جل سبحانه فهو الواحد القهار .

فثبت و تحقق انه لاقديم سواه واليه يرجع الامر كله فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون .

حكمة مشرقية

كل هوية سواء كانت واجبة او ممكنة فلابد لها من لوازم عقلية و فروعات هى معاليله كالشيئية والمعلومية والموجودية و خصوصا الهوية التى اصل الهويات و منبع كل انية و وجود و منشأ كل مفهوم و مهية فاذا الذات الالهية لها اشعة وانوار واضواء وآثار كيف والوجود كله من شروق نوره و لمعان ظهوره .

وتلك الاضواء و الانوار سماها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالة و المشاؤن وهم اصحاب المعلم الاول سموها بالصور العلمية القائمة بذاته تعالى والافلاطونيون و شيعتهم بالمثل النورية و الصور الالهية و جمهور المتكلمين بالصفات القديمة و

المعتزلة بالاحوال و الصوفية بالاسماء او بالاعيان الثابتة (١) و لكل وجهة هو موليها .

و تلك الاشعة كيف تفارق اصلها و منبعها و لو فارقته وجودالم يكن اشعة و مثال هذا فى الشاهد اشعة شمس عالم المحسوس ولله المثل الاعلى فى السموات الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء ناطقة فعالة واشعةشمس الحس انوار لغيرها لالذاتها ولهذا انهاغيراحياء ولافاعلة .

وايضا تلك الصور الالهية لها اتصال عقلى لمبدئها وغايتها بخلاف هذه الاشعة فان لها نسبة وضعية بالشمس فاين هذامن تلك ؟ .

فصل (٣)

فی‌ان القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الانبياء عليهم‌السلام و الحكماء

اعلم ان ماذكر ناه و اوضحناه سابقا و لاحقا من حدوث العالم بجميعه من السموات وما فيها والارضيات ومامعها هوبعينه مذهب اهل الحق من كل قوم من‌اهل الملل و الشرايع الحقة و جميع السلاك الالهية الماضية و اللاحقة لان قاطبة اهل الحق و الموحدين فى كل دهر و زمان لهم دين واحد و مسلك واحد فى اركان العقيدة واصول الدين واحوال المبدء والمعاد ورجوع الكل اليه سبحانه .

اولا ترى ان اديان الا نبياء كلهم و الاوليـاء صلوات الله عليهم و رحمته و اتباعهم واحد لا خلاف ينقل منهم بينهم فى شىء من اصول المعارف و احوال المبدء و المعاد .

و من لم يكن دينه دين الانبياء عليهم السلام فليس من الحكمة فى شىء و

١ ـ و الا فقد لزمه ان كانت الصورة عنده ان يكون منفردا عن الصورة التى عنده فيكون هو صورة و قد بينا انه قبل الابداع انما هو فقط . (اسماعيل ره)

لايعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقايق والحكمة من اعظم المواهب و المنح الالهية و اشرف الذخاير و السعادات للنفس الانسانية وبهاقيام العالم العلوى وابتهاجات جميع الموجودات .

و من اعظم البلايا والرزية الاعراض عنها والجحود لها كما قال تعالى « و من اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا و نحشره يوم القيمة اعمى » الاية ، و قوله : « كلاانهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » وقدران على قلوبهم ما كانوا يكسبون .

واعلم ان الظن با عاظم الحكماء و اساطينهم حسبما وجدنا من كلماتهم و آثارهم وقد اتفقت افاضل كل عصر وزمان على فضلهم و تقدمهم و شهدت اماثل كل طائفة بزهدهم وصفاء ضمائرهم وانخلاعهم عن الحس و تجردهم عن الدنيا و رجوعهم الى الماوى و تشبههم بالمبادى و تخلقهم باخلاق البارى انهم متفقون على اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره واعراضه و افلاكه واملاكه و بسايطه و مركباته الا ان هذه المسئلة لغاية غموضها لم يكن لغيرهم من الباحثين و الناظرين فى كتبهم تحقيقها وفهمها على وجه يسلم عن التناقض والانحراف عن القواعد العقلية .

و لعمرى ان اصابة الحق في هذه المسئلة وامثالها مع التزام القواعد الحكمية والمحافظة على توحيد البارى وتقدسه عن وصمة التغير والتكثر من قصوى مراتب القوة النظرية المجاورة للقوة القدسية .

ونحن نريدان نذكر فى هذا الموضع جملة من اقوال جماعة من الحكماء الاولين دالة على انهم قد اصابوا الحق في هذه المسئلة شاهدة بانهم وافقوا اهل السفارة الالهية في حدوث العالم ودثوره .

واعلم ان اساطين الحكمة المعتبرة عند طائفة ثمانية ثلثة من الملطيين ثالس و انكسيمانس و اغاثاذيمون ومن اليونانيين خمسة انباذقلس و فيثاغورث وسقراط و افلاطن وارسطاطاليس قدس الله نفوسهم و اشركنا الله فى صالح دعائهم و بركتهم

فلقد اشرقت انوار الحكمة فى العالم بسببهم وانتشرت علوم الربوبية فى القلوب لسعيهم

وكل هؤلاء كانوا حكماء زهاداً عباداً متالهين معرضين عن الدنيا مقبلين الى الاخرة فهؤلاء يسمون بالحكمة المطلقة ثم لم يسم احد بعد هؤلاء حكيما بل كل واحد منهم ينسب الى صناعة من الصناعات او سيرة من السير مثل بقراط الطبيب واوميرس الشاعر وارشميدس المهندس وذيمقراطيس الطبيعى ويوذاسف المنجم.

ولكل من هؤلاء الخمسة كلام كثير من انواع العلوم.

فنحن نذكر ما وصل الينا فى حدوث العالم الجسمانى من كلمات هذه الاساطين الخمسة اليونانيين والثلثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم الذين كانوا بعدهم فى الرتبة وذلك لان هؤلاء الثمانية الاعلون بمنزلة الاصول و المبادى و الاباء وغيرهم كالعيال لهم، وذلك لانهم كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة ولاخلاف لاحد منهم فى اصول المعارف.

وكلام هؤلاء فى الفلسفة يدور على وحدانية البارى واحاطة علمه بالاشياء كيف هو و كيفية صدور الموجودات وتكوين العالم عنه وان المبادى الاول ماهى و كم هى وان المعاد ماهو وكيف هو وبقاء النفس يوم القيمة وانما نشأ القول بقدم العالم بعدهم لاجل تحريف الحكمة والعدول عن سيرتهم وقلة التدبر فى كلامهم وقصور الفهم عن نيل مرادهم فمنهم ثالس الملطى وهو اول من تفلسف بملطيه بعد ما قدم اليها من مصر و هو شيخ كبير نشر حكمته.

قال: ان للعالم مبدعا لايدرك صفته العقول من جهة هويته وانما يدرك من جهة آثاره وابداعه وتكوينه الاشياء.

ثم قال: ان القول الذى لامرد له هو ان المبدع كان ولاشىء مبدع فابدع الذى ابدع ولاصورة له عنده فى الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة حتى يكون هو والصورة اوحيث وحيث حتى يكون هو ذوصورة والوحدة الخالصة ينافى هذين الوجهين والابداع تأييس ماليس بشىء

واذا كان هو مؤيس الايسات فالتأييس لامن شيء متقادم فمؤيس الاشياء لايحتاج ان يكون عنده صورة الايس (١) بالايسية .

قال: لكنه عنده العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث منه كل صورة موجودة فى العالم على المثال فى العنصر الاول وهو محل الصور و منبع الموجودات ومامن موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى الاوفى ذات العنصر صورة ومثال عنه انتهى .

اقول: كلام هذا الفيلسوف ممايستفاد منه اشياء شريفة .

منها انه تعالى كان ولاشيء معه و سيكون و لاشيء معه ولايبقى معه كما فى قوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار .

ومنها ان الاثر الصادر عنه تعالى وجود الاشياء وايسيتها لامهيتها وعلم من قوله هو مؤيس الايسات ان الوجود الممكنى مجعول منه جعلا بسيطا وقد علمت ابتناء كثير من المقاصد التى منها حدوث الطبايع عليه .

ومنها ان العالم العقلى بكله جوهر واحد نشأ من الواجب بجهة واحدة ومع وحدته فيه صور جميع الاشياء وهو المعبر عنه فى لسان الفلسفة بالعنصر الاول و فى لسان الشريعة بالعلم الاعلى الى غير ذلك من الفوائد التى لو ذكرناها لطال الكلام .

ومن العجب انه نقل عنه ان اصل الموجودات الماء ، قال: الماء قابل كل صورة ومنه ابدعت الجواهر كلها من السماء والارض ولايبعد ان يكون المراد به الوجود الانبساطى المعبر عنه فى اصطلاحات الصوفية بالنفس الرحمانى المناسب لقوله تعالى وكان عرشه على الماء .

---

١ ـ هذا القياس صحيح من الكل الذى ليس له وجود سوى وجود الاحاد كما نحن فيه فان مجموع الحوادث وجوده عين الوجودات الحادثات و اما فى الكل الذى له وجود سوى وجود الآحاد فهذا القياس فيه باطل فاسد، فافهم. (اسماعيل ره)

ومن هؤلاء الاعاظم انكساغورس الملطى رايه في الوحدانية مثل راى ثاليس الاان في كلامه رموزا و تجوزات يتوهم ان فيه تجسيم الاله ، تعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا ، مثل ماحكى انه قال ان الحق الاول ساكن غير متحرك والسكون في عرفهم عبارة عن الوجوب الذاتي وربما يطلق عندهم بمعنى عدم التفات العالي الى السافل اذا كان مفارقا محضا والحركة عبارة عن الفاعلية اى الايجاد التدريجى اوعن الوجود بعد العدم .

و حكي عنه فرفوريوس انه قال اصل الاشياء جسم واحد موضوع للكل لانهاية له ومنه يخرج جميع الاجسام والقوى الجسمانية .

اقول : لعله اراد بالجسم الاول الموجود الاول و عبر عنه بالجسم لانه فاعله ومقومه ومصوره ولا يبعد ان يكون عنى به الهيولى الاولى المتقومة ذاتها من الجوهر الامتدادى مطلقا وهي المبدء القابلي للكاينات وفيها القوة الغير المتناهية للانفعال حسبما يكتسبها من الفاعل الاول الغير المتناهي في الفعل .

و حكي عنه ان الاشياء كانت ساكنة ثم ان العقل رتبها ترتيبا على احسن نظام فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط ثم من متحرك ومن ساكن ومن مستقيم الحركة و من دائرة و من افلاك متحركة على الدوران ومن عناصر متحركة على الاستقامة و هي كلها بهذا الترتيب مظهرات لما في الجسم الاول من الموجودات و يحكى عنه ان المرتب هو الطبيعة وربما يقول المرتب هو البارى .

اقول : قد علم من الاصول التى اسلفنا ذكرها وجه صحة ماذكره فتدبر كى تدرك غوره ، ومعنى قوله ان الاشياء كانت ساكنة انها كانت لها كينونة عقلية قبل هذه الاكوان الطبيعية .

ومن هؤلاء انكسيمانس الملطى المعروف بالحكمة المذكور بالخير كان يقول ان هذا العالم يدثر ويدخله الفساد ومن اجل انه سفل تلك العوالم وثفلها نسبته اليها نسبة القشر الى اللب والقشر يرمى .

قال: وانما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم والا لما ثبت طرفة عين ويبقى ثباته الى ان يصفى جزؤه الممتزج جزؤها المختلط فاذا صفى الجزء ان عند ذلك دثرت اجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة و بقيت الانفس الدنسة فى هذه الظلمة لا نور لها ولا سرور ولا راحة ولا سكون ولا سلوة .

وقال : كل مبدع ظهرت صورته فى حد الابداع فقد كانت صورته فى علم الاول فالصور عنده بلا نهاية قال ابدع الواحد بوحدانيته صورة العنصر ثم العقل انبعث عنها ببدعه البارى فرتب العنصر فى العقل الوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الانوار واصناف الاثار وصارت تلك الطبقات صورا كثيرة دفعة واحدة كما يحدث الصور فى المرآة الصقيلة بلا زمان ولا ترتيب بعض على بعض غير ان الهيولى لا يحتمل القبول دفعة واحدة الا بترتيب وزمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى .

اقول : قد علم من كلامه ان مذهبه دثور هذا العالم وفساده ونفاده واضمحلاله وزواله وظهر من كلامه ايضا ان علومه تعالى قديمة قائمة بذاته من غير لزوم تكثر فى صفاته وان معلوماته حادثة لقيامها بالهيولى التى شانها القوة و الاستعداد و قبول التغير والتجدد لصور الاجساد صورة بعد صورة .

ومن عظماء الحكمة وكبرائها انباذ قلس وهو من الخمسة المشهورة من رؤساء يونان كان فى زمن داود النبى عليه السلام وتلقى العلم منه واختلف الى لقمن الحكيم واقتبس منه الحكمة ثم عاد الى يونان .

نقل عنه انه قال ان العالم مركب من الاسطقسات الاربع وانه ليس وراءها شىء ابسط منها وان الاشياء كامنة بعضها فى بعض وابطل الكون والفساد والاستحالة والنمو .

اقول : و لكلا قوليه وجه صحة اشرنا اليه فى رسالة اثبات الحدوث وكون الافلاك عنصرية مما يمكن تصحيحه ولكن العناصر فيها على وجه اعلى واشرف من ما يوجد فى السفليات والى هذا المذهب مال بعض العرفاء الكاملين .

واما مذهب الكمون فليس معناه ما فهمه الجمهور من اهل النظر ان فى النار

مثلا صورة مائية بالفعل الاانها اخفيت عن الابصار واستبطنت وتعطلت عن فعلها من التبريد والترطيب وغيرهما و كذا في الاجسام الاخرى فان هذاالرجل اجل قدراً و اعظم علماً من ان ينحب اليه ! مثل هذاالراى بل المراد شيء آخر مرموزيدق ادراكه عن فهم الجماهير من الناس .

ومما قال انباذقلس في امر المعاد انه يبقى هذا العالم على الوجه الذى عهدناه من النفوس التى تشبثت بالطبايع والارواح التى تعلقت بالشبابك حتى تستغيث في آخر الامر الى النفس الكلية فيتضرع هي الى العقل ويتضرع العقل الى البارى فيسمح البارى على العقل و يسمح العقل على النفس وتسمح النفس على هذا العالم بكل نورها فيستضيء الانفس الجزئية و تشرق الارض والعالم بنور ربها حتى تعاين الجزئيات الكليات فتخلص من الشبكة فتتصل بكلياتها و تستقر في عالمها مسرورة محبورة «ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور» انتهى ما نقل عنه .

اقول : هذا الكلام دال على بطلان هذاالعالم ودثوره بكله اذقد بين البرهان ان وجود الاجرام لايمكن بدون النفوس والارواح وان الطبيعة الجرمية متقومة بالنفس كما نص عليه المعلم الاول في مواضع من كتابه المعروف باثولوجيا ، حيث يشير الى ان الارض ذات حيوة و نفس .

فيستفاد من كلامه ان كيفية رجوع الاشياء الكونية الى بارئها حسبما وردفي الشرايع الالهية وحققه العرفاء المليون والفضلاء المكاشفون و العلماء الراسخون من هذه الحركة الرجوعية التى للمكونات الى الله تعالى بسبب ماارتكز في جبلتها من التشوق الى الخير و التوجه الى الغاية و ثبوت معاد الخلايق الى المبدء الخالق بالقيمة الكبرى الموجبة لفناء الكل حتى الافلاك والاملاك وبقاء الواحد القهار .

ومن هؤلاء فيثاغورس و كان في زمن سليمان (ع) قداخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذوالرأى المتين والعقل المنير والفهم الثاقب كان يدعى انه شاهدالعوالم بحسه وحدسه وبلغ في الرياضة والتصفية الى ان سمع صفيف الفلك

ووصل الى مقام الملك وقال ماسمعت شيئاقط الذ من حركاتها ولارايت شيئاابهى من صورها وهيئاتها وقوله في الالهيات ومبادى الموجودات وانها هي العدد معروف عند القوم .

و نحن قد وجهنا قوله ان المبادى هي العدد على معنى صحيح وقال ان شرف كل موجود بغلبة الوحدة و كل ماهوابعدعن الوحدة فهو انقص واخس و كل ماهو اقرب منه فهو اشرف واكمل .

و نقل عنه انه قيل لم قلت بابطال العالم؟ قال لانه يبلغ العلةالتي من اجلها كان فاذا بلغها سكنت حركته .

اقول : هذا كلام وجيز في غاية البلوغ والافادة و كانه مستفادمن معدن الوحي والنبوة فقد دل على منشأ حدوث العالم وعلة زواله و دثوره و كذا دل بوجازته على وقوع القيمة الكبرى كما ظهر من كلام انباذقلس و كان فيثاغورس يقول ان ما في هذاالعالم يشتمل على مقداريسير من الحسن لكونه معلول الطبيعة ومافوقه من العوالم ابهى واشرف واحسن من ان يصل الوصف الى عالم النفس والعقل فيقف فلايمكن للنطق وصف مافيهامن الشرف والبهاء فليكن حرصكم واجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقائكم بعيداًعن الفساد والدثور وتصيرون الى عالم هو حسن كله وبهاء كله وسرور كله وعز كله وحق كله ويكون سروركم ولذتكم دائمة غير منقطعة .

اقول : كلامه صريح في ان هذاالعالم قابل للفساد والزوال غير محتمل للبقاء والدوام و كل ماهو كذلك فابتداؤه من عدم وانتهاؤه الى عدم .

ثم ممايدل على ان فيثاغورس ذهب الى حدوث العالم انه كان حرينوس و زينون الشاعر متابعين له على رايه في المبدع والمبدع وانهما قالاالباري تعالى ابدع العقل والنفس دفعة واحدة ثم ابتدع جميع ما تحتهما بتوسطهما تدريجا وفي بدو ما ابدعهما لايموتان ولايجوز عليهما الفناء والدثور .

اقول: معنى كلامهماان هذاالعالم قابل للدثور والفناء لانه تدريجي الحصول

متجدد الكون والحدوث شيئا فشيئا فلايوجد منه شيء الاوينعدم كالحركة حيث لابقاء لها اصلا واما العقل وكذا النفس بوجهها المرسل الذى يلي العقل فهما باقيان ببقاء الله لانهما مطموسان تحت طوارق الجبروت .

واما جهة النفس المقيدة التى تلي الطبع فهى ايضا دائرة فانية ومن هؤلاء السادات العظام والاباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من اهل اثينا قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس وارسلاوس واقتصر من اصنافها على الالهيات والخلقيات واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الاخلاق و اعرض عن ملاذ الدنيا و اعتزل الى الجبل واقام في غاربه ونهى الرؤساء الذين كانوا فى زمانه عن الشرك وعبادة الاوثان فثوروا عليه الغاغة والجاؤا ملكهم الى قتله فحبسه الملك وسقاه السم و قصته معروفة .

ومن جملة اعتقاداته ان علمه تعالى وحكمته وجوده وقدرته بلانهاية ولايبلغ العقل ان يصفها ولووصفها لكانت متناهية فالزم عليك ان يقول انها بلانهاية ولاغاية وقد ترى الموجودات متناهية .

فيقال انما تناهيها بحسب احتمال القوابل لابحسب القدرة والحكمة والجود ولما كانت المادة لاتحتمل صوراً بلانهاية فتناهت الصور لامن جهة بخل فى الواهب بل لقصور فى المادة وعن هذا اقتضت الحكمة الالهية انها وان تناهت ذاتا وصورة وحيزا ومكانا الاانها لاتتناهى زمانا فى آخره الامن نحو اولها وان لم يتصور بقاء الشخص فاقتضت الحكمة بقاء النوع باستبقاء الشخص وذلك بتجدد امثالها استحفظ الشخص ببقاء النوع ويستبقى النوع ببقاء الاشخاص ولايبلغ القدرة الى حد النهاية ولاالحكمة وقفت الى غاية انتهى كلامه .

اقول: ان كلامه دال على حدوث كل شخص جسماني من اشخاص هذا العالم لان جميعها مادية متناهية القوة والعلة وهى عدم احتمال المادة الديمومة الشخصية مشتركة فى الفلكيات و العنصريات فجميعها قابل للزوال و الدثور من حيث

هوياتها الشخصية .

واما بقائها بحسب المهية و النوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى والحد و بالعلم والعقل على ان المهية غيرموجودة عندنا و لا مجعولة بالذات بل هي حكاية تابعة للموجود وظل له كما مر

وقد مر ايضاً ان القدم و الحدوث انما يراد بهما صفتان للوجود لانهما متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد ولاتقابل بين كون مهية واحدة قديمة و حادثة حداًوعدداً .

ومن هؤلاء الكبراء الخمسة اليونانية افلاطن الالهي المعروف بالتوحيد و الحكمة حكي عنه قوم ممن شاهدوه وتلمذوا له مثل ارسطاطاليس و ثافرطيس و طيماوس انه قال : ان للعالم صانعا مبدعاً محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الاسباب الكلية كان في الازل و لم يكن في الوجود رسم و لاطلل الامثال عندالبارى كما نقلناه .

ويحكي عنه ايضاًانه ادرج الزمان في المبادى و هوالدهروا ثبت لكل موجود شخصا في عالم الاله فسميت تلك الاشخاص بالمثل الالهية و المبادى الاول و المثل عنده بسايط مبسوطات و الاشخاص مركبات و الانسان المركب المحسوس جزئي ذلك الانسان المبسوط المعقول و كذلك جميع الصور المحسوسة المادية ولهذا قال الموجودات في هذاالعالم آثارالموجودات في ذلك العالم ولابد لكل اثر من مؤثر يشابهه نوعاً من المشابهة .

اقول: و نحن قد احيينا بعون الله تعالى رسمه في القول بهذه المثل و احكمنا برهانه و قومنا بنيانه وشيدنا اركانه و سهلنا سبيله و ابطلنا النقوض عليه والتشنيعات التي ذكرها على مذهبه كل من اتى بعده الى وقتنا هذا تقربا الى الله و تشوقا الى دار كرامته ومحل انواره .

قال : وانماكانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية لان كل مبدع ظهرت

صورته فى حد الابداع فكانت صورته فى علم الاول و الصور عنده بلا نهاية و لو لم يكن الصور عنده ازلية فى علمه لم يكن ليبقى ولولم تكن دائمة بدوامه لكانت تدثر بدثور الهيولى ولوكانت تدثر مع دثور الهيولى لماكانت رجاء ولا خوف و لكن لما صارت (كانت خ ل) الصور الحسية على رجاء وخوف استدل به على بقائها وانما يبقى اذا كانت صورة عقلية فى ذلك العالم ترجو اللحوق بها وتخاف التخلف عنها .

قال واذا اتفقت العقلاء على ان ههنا فى الوجود حساً و محسوسا و عقلا و معقولا وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات وهى محدودة محصورة بالزمان والمكان فيكون مثل عقلية انتهى .

اقول: قد افادت كلماته الشريفة النورية اصولا حكمية حقة لطيفة .

منها حدوث العالم الحسى بجميع صوره و اعراضه على وجه البرهان ، اذقد صرح بان كل صورة متعلقة بالهيولى فانها تدثر بدثور الهيولى و ذلك لان الهيولى شانها الدثور والعدم وان الصور شانها التجدد و الحدوث شيئا بعد شىء و لهذا ادرج الزمان فى المبادى كماحكى عنه .

و هذا كما ادرج بعضهم العدم فى المبادى بمعنى ان كل ماهو زمانى الوجود كالصور الطبيعية فلابد و ان يكون عدمه السابق مقوما له مقتضيا لوجوده اللاحق فزوال وجود الصور السابقة مبدء بالذات لوجود الصور اللاحقة ومن جعل من القدماء العدم من المبادى بالذات كان مراده ما ذكرنا لان كل امر تدريجى الوجود يكون لنقص وجوده يتقوم وجوده بالعدم و يشوب كونه بالفساد و بقائه بالزوال .

ولهذا يتصف وجود كل فرد منه اوجزء بعدم سائر الافراد و الاجزاء يستلزم حدوث كل حد فساد سائر الحدود و الكل منه يغيب عن الكل و يغيب عنه الكل فالكل عادم لنفسه مسلوب عن نفسه و كذا كل جزء عادم لنفسه مسلوب عنها .

ومنها ان لكل صورة محسوسة صورة معقولة من نوعها و هى صورة ذاتها و مهيتها عندالله وهى المسماة بالمثل الافلاطونية اعنى صور علمه تعالى بالاشياء التى

عجزت العقلاء الذين جاؤا من بعده عن ادراك هذه المثل النورية على وجهها و التصديق بوجودها ماخلا المعلم الاول ربما مال الى صحة القول بها فى بعض كتبه و انكرها فى الاكثر وكانها يرى فى الانكار مصلحة وقد مر فى هذا الكتاب مافيه غنية للمستبصرين .

ومنها الاشارة منه الى ان هذه الصور الحسيات و الاكوان الداثرات راجعة الى تلك العقليات صائرة اليها متحدة بها كاتصال الاشعة الشمسية بالشمس وكاتصال حواسنا بعقولنا مع ان احديهما داثرة و الاخرى باقية وكاتصال البدن بالنفس حتى صار وجوده وجودها و فعله فعلها مع ان البدن يتحلل بتحليل الحرارة الغريزية و غيرها و النفس ثابتة و ذلك لاستدلاله بالخوف و الرجاء الثابتين لبعض الصور الحسيات على بقائها من جهة اتصالها بالجواهر العقليات الباقيات عندالله فعلم ان لها نشأتين داثرة حسية وباقية عقلية .

و بالجملة انه قدس الله روحه اخذ الوسط فى البرهان على دثورها و زوالها من جهة اثبات الغاية الذاتية لها كما فعلنا سابقا وهو احد المناهج التى سلكناها فى اثبات حدوث الاجسام ومن اوثق البراهين اخذ الحد الاوسط من غاية الشى .

ومنها أن تلك الصور العقلية هى بعينها صفات الله وعلومه التابعة لوجوده مع ان علوه ومجده بذاته لذاته لا لتلك الصور ولايلزم من ذلك تعدد القدماء ولااستكماله تعالى بغير ذاته الاحدية الصمدية لانها ليست موجودات مستقلة مباينة الوجود عن وجود الحق ولامتميزة الانية عن الانية الاولى .

وذلك لانك قد علمت انها مطموسة مقهورة تحت جبروته مستهلكة الذوات تحت كبريائه فانية عن ذاته باقية ببقاء الله .

ولهذا المعنى قال الشيخ اليونانى ليس للمبدع الحق صورة و لاحلية فيه و لاقوة لكنه فوق كل صورة وحلية و قوة لانه مبدعها وقال وليس المبدع الاول شيئا من الاشياء وهو جميع الاشياء لان الاشياء منه

ولقد صدق الأفاضل الأوائل في قولهم مالك الاشياء هو الاشياء كلها اذ هو علة كونها بانه اوجدها فقط وعلة شوقها اليه وهو خلاف الاشياء كلها وليس فيه شيء مما ابدعه ولا يشبه شيئا منه فلذلك صار محبوبا معشوقا يشتاقه الصور العقلية العالية والسافلة فالعاشق يحرص على ان يصير اليه ويكون معه ، انتهى

اقول : قد برهنا فيما مضى ان البسيط الذات هو كل الاشياء وان مصير كل شيء اليه تعالى ونقل عن افلاطن ايضا انه كان يحيل وجود حوادث لااول لها لانك اذا قلت حادث فقد اثبت الاولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد يجب ان يثبت للكل.

و قال ايضا ان صور الاشياء لابد وان تكون حادثة واما هيولياتها وعنصرها فاثبت عنصراً قبل وجودها فظن بعض العقلاء انه حكم بالازلية والقدم .

اقول :اما صحة قوله الاول فليس بنائها على قياس حكم الكل(١) المجموعي على حكم كل فرد فرد بل غرضه ان الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم فاذا كان الكل مسبوقا بالجزء والجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا بالعدم بل له مسبوقية بعدم كل جزء من اجزائه فله مسبوقيات باعدام كثيرة غير محصورة حسب اعدام الاجزاء .

واما ما اشتهر بين الجمهور من ان تعاقب الاشخاص لا الى حد يوجب التسلسل في المتعاقبات الى غير النهايه فهذا من سخيف القول لان وقوع مثل هذا التلسل ليس الا بمجرد الفرض فيستحيل ان يتحقق في الواقع لان المتحقق في الواقع لا يكون الامتناهيا والترتيب بين شيئين او بين اشياء متفرع على وجودهما اووجودها معا.

---

١ ـ هذا القياس صحيح من الكل الذي ليس له وجود سوى وجود الاحاد كما نحن فيه فان مجموع الحوادث وجوده عين الوجودات الحادثات و اما في الكل الذي له وجود سوى وجود الآحاد فهذا القياس فيه باطل فاسد، فافهم. (اسماعيل ره)

وقد علمت ان المادة لا يحتمل صورتين معافضلا عن الصور الغير المتناهية اذلا اجتماع لها في الوجود بل لاتعدد كما في الاتصاليات التدريجية من الصور الفلكية وغيرهـا ولا قوة الخيال مما يمكن له تصور المقدار الغير المتناهي ولا العدد الغير المتناهي ونسبة البقاء و الاستمرار للانواع انما هي من جهة وجودها العقلي وهو صورة علم الله تعالى .

واما قوله الثاني ، فليس مراده ان العنصر اى الهيولي امر متحصل مستمر الوجود بالعدد لان الهيولي كمامر امر بالقوة ولا تحصل لها في الخارج الا بالصور المتعاقبة وان لها وحدة جنسية مستمرة ولها وحدات متجددة متصرمة حسب تجدد الصور و تصرمها و ليس في عالم الطبيعة موجود قديم بالهوية الوجودية لامن الصور ولامن المواد كما علمت مرارا .

ويحكى عنه ايضا في سؤاله عن طيماوس ما الشيء الذى لاحدوث له وما الشيء الحادث وليس بباق وما الشيء الموجود بالفعل وهو ابدا بحال واحد وانما يعني بالاول وجود الباري جل اسمه وبالثاني وجود الاكوان الزمانية التي لاتثبت على حالة واحدة و بالثالث وجود المبادى العقلية والصور الالهية والاضواء الجبروتية والعلوم القضائية التي لاتتغير .

وحكى من اسؤلته ايضا ما الشيء الكائن ولاوجود له وما الشيء الموجود و لا كون له يعني بالاول الزمان و الزمانيـات المتجددة الاكوان لانه لم يؤهلهما اسم الوجود .

وقد علمت انها ضعيفة الوجود مشوبة الوجود بالعدم ويعني بالثاني الصور المفارقة التي هي فوق الزمان والحركة والطبيعة وحق لها اسم الوجود لكونها باقية عند الله .

وقد حكى ارسطاطاليس في مقالة الالف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة ان افلاطن كان يختلف في حـداثته الى افراطويس فكتب عنده ما روى عنه ان جميع

الاشياء المحسوسة فاسدة و ان العلم لا يحيط بها ثم اختلف بعده الى سقراط و كان منهبه طلب الحدود من دون النظر (١) فى طبايع المحسوسات وغيرها فظن ان نظر سقراط فى غير الاشياء المحسوسة لان الحدود ليست للمحسوسات ولا يتناولها الا نها انما تقع على اشياء دائمة كلية .

فعند ذلك ما سمى افلاطن الاشياء الكلية صوراً لانها واحدة وراى ان الوجود فى المحسوسات لا يكون الا بمشاركة الصور اذا كانت الصور رسوما و خيالات لها متقدمة عليها .

اقول: قوله ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة شامل للاثيريات والعنصريات فكان منهبه حدوث الافلاك و ماتحتها جميعا و المراد من الاشياء الكلية فى قوله ان لم يكن من سهو الناسخ بدل الجزئية هو المعانى و المهيات الكلية للمحسوسات وغيرها ، اذ لا صورة لها من حيث هى هى والضمير فى لانها راجع الى الصورة .

معناه ان افلاطن لم يعتقد لها وجودا خاصا و لا هوية عددية حتى يلزم من استمرار صدق الحدود على المحسوسات قدم شىء من العالم لما مر من ان المعانى الكلية لا يتحقق فى الخارج الا بتبعية الاشخاص وليست لها وحدة عددية مستمرة فيما يتجدد اشخاصها و قوله لا يكون الا بمشاركة الصور اراد بها الصور العقلية التى تكون للمحسوسات فى عالم المفارقات عنى به ان قوام هذه الحسيات بتلك الصور المفارقة لانها فاعلها و غايتها لا المفهومات الكلية الذهنية التى لا وجود لها بالذات .

حكاية فيها دراية

اعلم ان الشيخ ابا الحسن العامرى حكى فى كتابه المعروف بالامد على الابد

١ـ يعنى باخذ حدود الاشياء من النظر فى الصور المفارقة العقلية لكونها حقائق الاشياء والمحسوسات عكوس لها واصنام ولا شك ان عكس الشىء ليس هو الشىء فان عكس الانسان لا يكون انسانا فيكون كلمة دون بمعنى غير ، والضميمة فى غيرها الطبايع المحسوسات والمراد به صفاتها او حدها و يحتمل ان يكون المراد انه يأخذ حدود الاشياء من غير نظر الى خصوص المحسوسات وغير المحسوسات من المعقولات اى يأخذ الحدود بحيث يتناول من محسوسات وغيرها فيكون لكل مهية فردان محسوس داثر فاسد ومعقول باق ازلى ، فتدبر. (اسماعيل ره)

وكان يذكر فيه احوال الفلاسفة الاوائل: واما افلاطن فقد اختلف في مذهبه في قدم العالم و حدوثه فانه قال في اسولوطيقوس اى تدبير البدن ان العالم ابدى غير مكون دائم البقاء و تعلق بهذا القول ابرقلس و صنف في ازلية العالم كتابه المعروف الذى ناقضه يحيى النحوى .

ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان العالم مكون و ان البارى قد صرفه من لانظام الى نظام و ان جواهره كلها مركبة من المادة و الصورة وان كل مركب معرض للانحلال و لولا ان تلميذه ارسطاطاليس شرح مغزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيرة الا انه بين ان لفظة المكون مرتبة تحت الاسماء المشتركة و ان مقصوده من قوله ان العالم ابدى غير مكون اى لم يسبقه زمان و لم يحدث عن شيء وان مقصوده من قوله «انه مكون وقد صرفه البارى من لانظام الى نظام» ان وجوده متعلق بالصنعة الناظمة للمادة بالصورة وليس لواحد من هذين وجوده بذاته دون الايجاد لصاحبه فالمبدع لهما اذا قد اوجدهما على التاحيد النظمى فهو اذا بفعله الابداعى صارف العالم من لانظام الى نظام اى من العدم الى الوجود .

ولقد صرح بذلك في كتاب النواميس فقال ان للعالم بدوا عليا وليس له بدو زمانى اى له فاعل قد اخترعه لافى زمان فان فاحص فحص عن سبب اختراعه اجبناه بانه مريد بذاته لافاضة وجوده و قادر على ايجاد ما اراده و لمثله قد اطلق القول في كتابه المنسوب الى فادن بان جوهر النفس غير مكون وانه لايموت .

وقال في كتابه طيماوس: انه مكون وانه ميت غير دائم وقد تولى ارسطاطاليس بتبيين مراده من اختلاف اللفظين فقال: عنى بقوله الاول انه لم يتدرج في حدوثه من القوة الى الفعل لكنه احدث دفعة ثم لم يعرض له موت في دار المثوبة و عنى بقوله الثانى انه معرض للاستحالة من الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى الفضيلة وان ذاته ماكان ليفوز بالبقاء الابدى لولا استبقاه الله على الدوام .

و قد صرح بذلك في كتاب طيماوس فقال ان خالق الكل اوحى الى الجواهر الروحانية بانكم لستم لا تموتون و لكنى استبقيكم بقوتى الالهية انتهى كلام

العامری .

واقول : فيه مواضع مؤاخذات حكمية :

الاول : ان ما حكاه من ارسطاطاليس فی التوفيق بين كلاميه الاولين غير مرضی فان ماذكره فی تاويل الاول وان صح اذا اريد بالعالم عالم المفارقات المحضة الا ان ما نقله عنه فی تاويل القول الثانی منه الذی قاله فی كتاب طيماوس غير محتمل فان قوله صرفه الباری من لانظام الی نظام صريح فی التقدم الزمانی ولايجوز حمله علی مجرد التعلق بالفاعل الذی مناطه الامكان الذاتی دون القوة و الاستعداد كيف وليست للمهية مرتبة سابقة علی الوجود حتی يصح ان يقال انها مصروفة من العدم الی الوجود .

لاسيما وقد علل افلاطن حدوث العالم بكون جواهره مركبة من المادة والصورة و بان كل مركب معرض للانحلال و ذلك المعنی ای التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من كلامه ان للجواهر المادية خصوصية فی الحدوث لاجل تركبها و ليست تلك الخصوصية فی العقليات البسيطة و ان للاجسام ضرباً آخر من الكون .

وايضا قوله «كل مركب معرض للانحلال» صريح فی ان العالم سيخرب و يهلك ويضمحل ولو كان قديما لم يكن قابلا للفساد عائداً الی الزوال .

الثانی ان ماحكاه من الفيلسوف فی باب تاويل كلام استاده فی قدم النفس و عدم كونها باقية : من ان المراد منه انها لم تتدرج فی الحدوث وانها باقية بعد الحدوث فی الدار الاخرة وفی تاويل حدوثها وموتها انها معرضة للتغير فی الصفات و انها باقية باستبقاء الله اياها لا بذاتها فهو بعيد غير معتمد عليه بل المعتمد خلافه اما بعد الذی ذكره فی الاول فمن وجهين :

احدهما ان مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه اسكندر الرومی ان النفوس الساذجة الواقعة فی حد العقل الهيولانی دائرة هالكة غير باقية بعد البدن

وقد مال اليه الشيخ الرئيس فى بعض رسائله وان انكر ذلك فى ساير كتبه زاعماً انها صورة مجردة حدوثا وبقاء ومالا مادة له لايجوزعليه الفساد والفناء .

وثانيهما ان الحق كما بين فى مقامه ان جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن وكونه كمالاله و صورة مقومة اياه امر تدريجي الحدوث كساير الصور الطبيعية الحسية .

نعم اذا قويت ذاتها وخرجت من قوتها فى التجوهر الذى لها الى العمل خلصت ذاتها عن احتمال الفساد فهى مادية الحدوث مجردة البقاء و اما بعد الذى ذكره فى القول الثانى فهو ايضا من وجهين :

احدهما من كونه فى غاية البعد عن منطوق اللفظ و صورة البيان و مساق الكلام .

وثانيهما لمخالفته مذهب هذا الفيلسوف فى النفوس الناقصة من انها هالكة كما مر فالاولى ان يقال فى التوفيق بين كلاميه غير ما حكاه عن الفيلسوف و سنذكر ما عندى فى التوفيق بينهما .

الثالث انا قد بينا بالبرهان ان العالم بجميع جواهره الحسية السماوية و الارضية و اعراضه حادث حدوثا تدريجيا و انه متكون فاسد لايبقى زمانين و بينا ان العالم الربوبى عظيم جدا مشتمل على جميع حقايق ما فى العالم و صورها على وجه اتم و اشرف و انها باقية ببقاء الله فضلا عن استبقائه اياها و فرق بين كونها باقية ببقائه تعالى وبين كونها باقية باستبقائه فما عندالله من الصور الالهية لوثبت ان لها مهية غير الانيات والهويات الوجودية فصحيح انها من حيث المهية باقية باستبقائه .

واما من حيث انها وجودات محضة متعلقة الهويات و الانيات بجاعلها التام فانها عشاق الهيون واصلون الى حبيبهم و انها وجوه ناظرة الى ربها و عيون باصرة وجه ربها مع انها متفاوتة فى الشدة و الضعف و القرب والبعد فليس يتصور لها بقاء غير بقاءالله .

و هذا مع ثبوته بالبرهان و وضوحه عند العرفان ممـا خفي تحقيقه الا على الراسخين في العلم بكيفية الصنع و الايجاد فعليك بالتجريد و التصفية كي تلحق بهم وتدرك غورهم .

فاذا تقرر ذلك ، فالحق ان يقال في التوفيق بين كلامي افلاطن الالهي ان يحمل مراده من العالم حيث يقول ان العالـم ابدي و انه غير مكون على عـالم الصور الالهية لانها حقايق الموجودات العالمة الثابتة في عالم علمه تعـالى و حيث حكم بانه مكون و ان البارى صرفه من لانظام الى نظام فالمراد منه عـالم الصور الحسية لانها مادية منتظمة الوجود من القوة والفعل و المادة و الصورة على الوجه الذى او مأنا اليه من ان شخصيات كل من المادة و الصورة حادثة مسبوقة بالعدم الزماني .

الرابع ان المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف التي ستنقلة انشاءالله ان مذهبه يوافق مذهب استاده في باب حدوث هذا العالم وبقاء العالم الربوبي .

فما حكاه عنه هذا الشيخ يشبه ان يكون قولا ملفقا مختلقا لفقه بعض عامـة الفلاسفة ممن لم يبلغ مقام الراسخين ولم يدرك شأن الكاملين .

الخامس ان المختار عندنا في التوفيق بين كلاميه في قدم النفس و حدوثها وجهان آخران :

احدهما ان يقال ان للنفوس الانسانية بعد هذه النشاة الداثره نشاتين اخرويتين احديهما عقلية محضة و هي للمقربين والثانية مثالية صورية فاراد بموت النفس عند ما حكم بانها تموت فقدان استعدادها للحيوة العقلية والسعادة الاخروية التي للكاملين و اراد بعدم موتها بقائها بعد البدن و ان كان بحيوة حيوانية حسية غيرعقلية .

وثانيهما ان نفسية النفس كما بينا نفس (نحوخ ل) وجودها وهذا النحو من الوجود غير باق للنفوس بالحقيقة لانها متحولة من هذا الوجود الى وجود آخر تنقلب اليه فاذن حيثما حكم بان جوهر النفس غيرمكون ولا مائت اراد به جوهرها العقلي و هوغير

واقع تحت الكون لانه صورة علم الله و حيثما قال انها مكونة مائتة اراد به جوهرها النفساني و صورتها التي تعلقت بالبدن العنصري .

و قد ثبت ان كل صورة مادية متكونة فاسدة وبالجملة كل نفس بماهي نفس ذائقة الموت ثم الى الله ترجعون ثم الله ينشيء النشأة الاخرة فكلا قولي افلاطون صحيح من غير تناقض وتحير .

ومما يدل على قوله بالحدوث انه ذكر الاستاد ابوالفضل بن عميد: ان الحكماء اوجبوا لجملة السماء النفس والحيوة .

فاما افلاطن فزعم ان الاجرام العالية متنفسة حية بحيوة غير سرمدية ولا باقية بذاتها و كان يقول ان الله تعالى حين امر هذه الاجسام الشريفة بتعظيمه و تمجيده اخبرها بانه لم يخلقها خلقا يقتضي البقاء لكنه قرن بعد الخلق بها من مشيئة ما يصيرها باقية .

واما ارسطو فانه بين انها غير واقعة تحت الكون والفساد .

واستدل على ذلك بان الكون والفساد يوجدان في المادة القابلة للمتضادات ولاضد للاجرام العالية ولا لحركتها فهي اذن غير كائنة ولا فاسدة ، انتهى كلامه .

اقول: لامنافاة بين كلامي هذين الحكيمين على ما وقع التنبيه فيما سبق من الكلام و ما سيلحق وسيرد عليك مافيه زيادة الانكشاف عند شرحنا لكلمات المعلم الاول الذي سننقلها عن قريب انشاءالله تعالى .

ومن هؤلاء الاسلاف المكرمين الفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس قد ذكرنا سابقا من كلامه ما هو ناص على انه لايمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما لان من طبيعته السيلان والفساد فقد انكشف من كلامه لاهل البصيرة ان لاشيء من الجواهر الجسمانية بقديم عنده .

ومما يدل ايضاً على انه غير ذاهل عن الحدوث التدريجي للجواهر الجسمانية هو ما حكاه عن استاده افلاطن الشريف في كتابه المعروف باثولوجيا حيث قال

فـرق اى افلاطن بين العقل و الحس و بين طبيعة الانيات الحقية و بين الاشياء المحسوسة و صير الانيات الحقية دائمة لا تزول عن حالها و صير الاشياء الحسية داثـرة واقعة تحت الكون و الفساد فلما فرغ من هذا التميز بدا و قال ان علة الانيات الحقية التى لاأجرام لها والاشياء الحسية ذوات الاجرام واحدة وهى الانية الاولى الحق .

ثم قال : ان البارى الاول الذى هو علة الانيات العقلية الدائمة و الانيات الحسية الداثرة هو الخير المحض و الخير لايليق لشىء من الاشياء الابه و كل ما كان فى العالم الاعلى والعالم الاسفل خيرفليس ذلك من طباعها ولا من طباع الانيات العقلية لكنها من تلك الطبيعة العالية و كل طبيعة عقلية او حسية منها بادية فان الخير انما ينبعث من البارى فى العالمين .

ثم قال : ان الانية الاولى الحق هى التى تفيض على العقل الحيوة اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية و هو البارى الذى هو خير محض ، أنتهى كلام هذا الفيلسوف ناقلا عن استاده .

و قال فى موضع آخر من كتاب اثولوجيا: ان الاشياء العقلية يلزم الاشياء الحسية والبارى لايلزم الاشياء العقلية و الحسية بل هو ممسك لجميع الاشياء غيران الاشياء العقلية هى انيات حقية لانها مبتدعة من العلة الاولى بغيروسط و اما الاشياء الحسية فهى انيات داثرة لانها رسوم الانيات الحقية و مثالها و انما قوامها و دوامها بالكون والتناسل كى تدوم وتبقى تشبهاً بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة .

اقول: كلامه نص على فساد هذا العالم و دثوره و اما معنى ما ذكره من لزوم العقليات للحسيات وعدم لزوم البارى للاشياء و كون الثابت له امساك الكل والفرق بين اللزوم و الامساك فهو ان لكل طبيعة نوعية داثرة صورة عقلية ثابتة عندالله هى المقومة لها و ذات عناية بها وهى متعددة الانيات حسب تعدد الانواع الطبيعية والبارى احدى الذات نسبة ذاته الى الجميع نسبة واحدة قيومية .

وانما تلك العقليات جهات قيوميته و تكثرات فيضه وجوده من غير اختصاص له بواحد دون واحد و لهذافرق بين نسبته الى الاشياء و نسبة ساير العلل الى معاليلها بان كلا منها يلزم معلوله بخصوصه لايتعداه و البارى لايلزم شيئاً من انواع العقليات والحسيات بخصوصه بل هو الناظم للكل والممسك لرباطها عن الانفصام و الحافظ لها عن الفناء على تفاوت مقاماتها فى الوجود و البقاء حيث ان العقليات المحضة تبقى ببقاء الذات الاحدية والحسيات انما تبقى بتلاحق الامثال والاشباه وبقاء التدرج فى الحدوث وتشابك العدم بالوجود .

فقوله : ـ انما قوامها و دوامها بالكون و التناسل اراد بالكون الوجود التدريجى على نعت الاتصال كما فى الفلكيات و بالتناسل التعاقب فى الكون على نهج الانفصال كما فى العنصريات من الطبايع المنتشرة الشخصيات مثل انواع الحيوان و النبات .

و قال ايضا فى الميمر العاشر من كتاب الربوبية : لما ابتدعت الهوية الاولى من الواحد الحق وقفت و القت بصرها على الواحد ليراه فصارت حينئذ عقلا فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة عقلا صارت يحكى افاعيلها للواحد الحق لانها لما القت بصرها عليه ورأته على قدر قوتها و صارت عقلا افاض عليها الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة فلما صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبها بالواحد الحق

وذلك ان العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن فكذلك النفس ابدعها العقل وهو ساكن ايضا لايتحرك غير ان الواحد الحق ابدع هوية العقل وابدع العقل صورة النفس فى الهوية التى ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل .

واما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم يقو على ان يعقل فعلها بغير حركة وهى ساكنة بل فعلته بحركة وابدعت صنما ما وانما يسمى صنما لانه فعل داثر غير ثابت ولا باق لانه كان بحركة و الحركة لاتاتى بالشىء الثابت الباقى بل انما تاتى بالشىء الداثر والاكان فعلها اكرم منها ، اذ كان المفعول ثابتا قائما والفاعل داثراً بائداً

اعني الحركة وهذا قبيح جداً ، انتهت عبارته .

ولايخفى مافيها من التصريح على ان الاجسام الفلكية و غيرها اصنام داثرة بايدة مستحيلة الوجود كائنة فاسدة متبدلة الجواهر والذوات .

وقال ايضا في صدر هذا الكتاب عند ذكر رؤس المسائل في الطبيعة و انها صنم لحكم الكل (١) وافق للنفس سفلا في الطبيعة وانها تفعل و تنفعل وان الهيولي تنفعل ولا تفعل في الانفس وانها غير واقعة تحت الزمان (٢) و انما تقع تحت الزمان آثارها في الانفس الكلية وانها كانت تفعل الشيء بعد الشيء ولامحالة انها تحت الزمان (٣) ام ليست تحت الزمان (٤) بل الاشياء المشتركة هي تحت الزمان و ان الكلمات الفواعل تفعل الاشياء معاً وليس في الكلمات المنفعلة ان تفعل الانفعال كله معاً لكن الشيء بعد الشيء .

ومن الشواهد الدالة على ان هذا الفيلسوف الاعظم كان يرى ويعتقد حدوث العالم اني قد وجدت منه كلمات دالة غير ماهو المشهور منه في السنة الجمهور وغير ما نقله منه ثامسطيوس واعتمد عليه الشيخ الرئيس في هذه المسئلة و هو انه قال الاشياء المحمولة يعني بها الصور الجسمانية فليس كون احدهما من صاحبه بل يجب ان يكون

---

١ ـ المراد من الكل هو العقل لكونه مادونه على النحو الاشرف ومن حكمه هو النفس لكونها امر الفعل للطبيعة بالكون والوجود ، فلاتنفعل . (اسماعيل ره)

٢ ـ يعني ان الطبيعة بحسب قوس النزول مقدمة على الهيولي وحركتها ومقدار حركتها فلاتكون واقعة تحت الزمان . (اسماعيل ره)

٣ ـ يعني بحسب ان يكون الطبيعة يتدرج انه لوجودشيئا فشيئا حتى تفعل الشيء بعد الشيء والمراد من الاشياء المشتركة هي الاشخاص لنوع واحد فان وجودها انما يكون باستعدادات حاصلة من الحركة الراسمة للزمان ، فافهم . (اسماعيل ره)

٤ ـ لان وجودها انما يكون بالجهات الفاعلية ولا مدخل للاستعداد في وجودها ، فتدبر . (اسماعيل ره)

بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة .

فقد بان ان الصورة تبطل و تدثر و اذا دثر معنى وجب ان يكون له بدؤ لان الدثور غاية وهو احدى الحاشيتين مادل على ان جائيا جاء به فقد صح ان المكون حادث لامن شيء و ان الحامل لها غير ممتنع الذات عن قبولها وحمله اياها وهي ذات بدو وغاية يدل على ان حامله ذو بدو وغاية و انه حادث لامن شيء .

و يدل على ان محدثه لابدو له ولا غاية لان الدثور آخر و الاخر ماكان له اول فلو كانت الجواهر والصور لم يزالا فغير جايز لان الاستحالة دثور الصورة التى بها كان وجود الشيء وخروج الشيء من حد الى حد و من حال الى حال يوجب دثور الكيفية و تردد المستحيل في الكون والفساد يدل على دثوره وحدوث احواله يدل على ابتدائه وابتداء جزئه يدل على بدو كله وواجب ان قبل بعض ما في العالم للكون والفساد ان يكون كل العالم قابلا له و كان له بدو يقبل الفساد و آخر يستحيل الى كون فالبدو والغاية يدلان على مبدع .

وذكر انه قد سئل بعض الدهرية ارسطاطاليس وقال اذا كان المبدع لم يزل و لاشيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال لم غير جايزة عليه لان لم تقتضى علة والعلة محمولة فيما هي علة عليه من معلل فوقه وليس المبدع بمركب فيحمل ذاته العلل فلم عنه منفية فانما فعل ما فعل لانه جواد فقيل فيجب ان يكون فاعلا لم يزل لانه جواد لـم يزل .

قال معنى لم يزل لااول له وفعل فاعل يقتضى اولا واجتماع ان يكون ما لا اول له وذو اول في القول والذات (والفعل خ ـ ل) محال متناقض .

قيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم قيل فاذا بطله بطل الجود قال يبطله ليصوغه الصيغة التى لايحتمل الفساد لان هذه الصيغة يحتمل الفساد، انتهت كلماته الشريفة النورية . اقول: انظروا معاشر اهل اليقين واولى البصيرة فى الحكمة والدين هل جاء احد بعده من الحكماء و المتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المتين في باب حدوث

العالم وارتباطه بالمبدع الحق من غير تغير لافي ذاته ولافي ارادته واضافته .

تفسير و تذكرة

ان في كلامه اشارات لطيفة وتحقيقات شريفة لعلها تخفى على بعض الناظرين وتفتقر الى التبيين فنريد ان نشرحها توضيحا للمرام، فقوله فليس كون احدهما من صاحبه اشارة الى ان الصور السابقة ليست علة للاحقة من حيث شخصيتها لان علة القوام والوجود لابد وان لاينفك عن وجود مايتقوم به فكل مايكون متقدما بالزمان على شيء فلايكون علة مقومة له .

وقوله و اذا دثر معنى وجب ان يكون له بدولان الدثور غاية اثبات لمعنى الحدوث والمسبوقية بالعدم من جهة دثور الشيء و انتهائه الى الغاية وتنبيه على ان بدوالشيء على نحوغايته فما كان غايته العدم كان بدوه ايضا العدم مثله .

ولك ان تقول كيف يكون عدم الشيء غاية له .

قلنا الاعدام غايات بالعرض كما انها مبادي كذلك بمعنى انه اذا انتهى الشيء الى غاية ذاتية هي كماله فلايبقى هويته الناقصة و كذا القياس في عدمه السابق وقوله ان المكون حادث لامن شيء اشارة الى التميز بين مامنه الشيء ومابه الشيء ولايمكن ان يكون احديهما هوالاخر بعينه لان مامنه الشيء يجب ان يفارقه الشيء ومابه الشيء يجب ان يجامعه لان الاول سبب زماني معدوالاخر سبب ذاتي مقوم فكل حادث يجب ان يكون حدوثه بشيء لامن شيء فقط الا بمعنى التعاقب الزماني .

لان الذي يتوهم انه منه حدث غير الذي به حدث لان ذلك قد بطل عند حدوثه بخلاف هذا فكيف يكون الباطل سببا محصلا للشيء فكل حادث يفتقر الى موجد لايكون تحت زمان ولان كل زماني لايوجد الاشيئا فشيئا و كما انه يوجد شيئا فشيئا فهو ابدا لايخلو عن ما بالقوة و ما بالقوة لايكون سببا لاخراج الشيء من القوة الى الفعل .

و لذلك قال ويدل على محدث لابدوله ولاغاية لكونه خارجا عن افق الزمان وقوله وواجب ان قبل بعض ما فى العالم للكون و الفساد ان يكون كل العالم قابلا له معناه ان الكل مما يتقوم وجوده بوجود جميع اجزائه فاذا كان جزؤه فاسدا كان الكل اولى بالفساد والحدوث بعد العدم وهو ظاهر سيما فى الكل الذى كل واحد من اجزائه يكون فاسداً اعنى الكل والجزء الزمانيين فان وجود الكل الزمانى بهويته الكمية الاتصالية لايجامع وجود شىء من اجزائه حتى اذا وجد جميع الاجزاء فقد انقضى وجود الكل بانقضائها فلا اجتماع له مع الاجزاء الا فى الوهم فلا كلية لمجموع الزمانيات فى الخارج بل هى فاسدة ودائرة بوجود كل جزء ودثور .

وما قيل ان لمجموع الزمان والزمانيات وجود فى الدهر .

فجوابه ان لمجموعها عدم فى الدهر لعدم اجزائها لان كل جزء كما انه موجود فى وقت بل ساير الاوقات كلها فالكل معدوم فى جميع الاقات كما حققناه سابقا فى نحو وجود المتصل المقدارى ان كل جزء منه معدوم عن الكل وقوله معنى لم يزل لااول له و معنى فعل يقتضى اولا اراد بفعل ماهو تحت مقولة ان يفعل و هو التاثير التدريجى دون الابداع و غرضه ان وجود الصور الجسمانية تدريجى الحدوث (١) والفعل التدريجى لايمكن بقاؤه زمانين فضلا عن كونه باقيا لم يزل بل وجوده يلزمه زواله و كونه يستدعى فساده ، وقوله يبطله ليصوغه الصيغة التى لايحتمل الفساد اشارة الى ان لكل صورة جسمانية غاية عقلية ترجع اليها وتصير اياها وتتحد بها .

و قد علم بما ذكره كيفية حدوث العالم عن البارى الصانع و لمية بواره و

١- لان المراد من الحدوث الذى فى صدد بيانه هو الحدوث الزمانى لان العالم هى الاجسام والجسمانيات حادث بهذا الحدوث واما الابداع الذى لازم للمبدع التام فلااول له بعين اللااولية التى للمبدع التام لكونه موجوداً بوجوده باقيا ببقائه ، فافهم .

(اسماعيل ره)

خرابه وعلم منه كيفية خراب الافلاك وطي السموات كطي السجل للكتب كما قال تعالى: «كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين» وذلك لان البارى عز اسمه محرك الافلاك ومدير السموات ومدبرها فاعل حكيم مختار في فعله وصنعه و كل فاعل مختار فله في فعله غرض وغاية وهي عناية الله السابقة على وجود افاعيله وصنايعه قبل اظهار فعلها وصنعتها ومن اجل العناية السابقة يفعل مايفعله بتوسيط الاسباب وتشويق المحركات و كل محرك فاذا بلغ فعله الى غرضه وغايته قطع الفعل البتة وامسك عن العمل بالضرورة .

فاذا كان محرك الافلاك باذن الله تعالى وموجد الانيات الزمانية بارادته نال غرضه في تحريكها فسبيله ان يمسك عن تحريكها وادارتها و كلما امسك محرك الافلاك ومشوق الاملاك عن التحريك والتشويق وقفت السموات عن الدوران و الكواكب عن المسير وخرب العالم وفسد النظام وبطلت الفصول وانعدمت المواليد و الحرث والنسل وانتقلت الاكوان الى الدار الاخرة .

وذلك لان قوام هذا العالم بالحركة التي هي صورة المكونات فاذا بطلت بطل الجميع واذا نفدت نفد بنفاذها الاكوان وقامت القيمة ، فقد علم بماذكره على هذا الشرح بوار العالم وخراب الافلاك وطي السموات والارضين ـ ان في هذا البلاغا لقوم عابدين .

وهم وتحصيل

ربما يتوهم متوهم ان الفاعل المتحرك لعله لم يبلغ الى غرضه ولم ينل بغيته فيزاج بانه اذا علم المحرك انه لايبلغ غرضه فسبيله ايضا ان يمسك عن الفعل وايضا مالايمكن الوصول اليه لم يمكن ان يكون غرضا مركوزا في جبلة الفاعل لاجله وقد فرضناه كذلك .

اللهم الا ان الفاعل يقصده ويميل اليه مجازفة اوقسرا و شيء منهما لايكون

دائماً ولافى الافاعيل الطباعية و المفروض ان محرك الافلاك و مكون الاكوان الزمانية ملك كريم وفاعل حكيم وفعل الحكيم لايكون بلاغاية تترتب عليه فلوجود الافلاك ومافيها غاية يبتدى منها علماً وينتهى اليها عينا .

واما ماذهب اليه اهل الحكمة كما اسلفناه من ان البارى ليس لفعله غرض فليس بمناقض لمانحن بصدده اذذاك فى الفعل المطلق والتأييس من الليس المطلق وكلامنا فى الفعل الزمانى وغايته والغرض الذى يعود الى ذات الفاعل المباشر القريب .

و بهذا يندفع ايضا مايتوهم من التناقض فى كلام الفيلسوف حيث نفى الغاية وذكر ان لم غير جايزة عليه ثم اثبت الغاية حيث ذكر ان الفاعل يبطل هذا العالم ليصوغه صيغة لايحتمل الفساد

تسجيل

فقد تبين وتحقق بما نقلناه من كلمات هذا الفيلسوف الاعظم ونصوصه واشاراته انه كان مذهبه اعتقاد حدوث العالم و اعتقاد بواره وخراب السموات وزوالها وان لله ميراث السموات والارض

فاذن ما زعمه الجمهور و اشتهر بينهم انه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما سوى عالم الاجسام والجسمانيات وحينئذ فلا يخلو حاله من احد امرين :

فاما ان كان يريد من العالم العقلى عالم الالهية والقدرة و مراتب القوة القيومية وهى جملة الصور الوجودية العقلية المحضة التى هى بوجه ما غير الذات الاحدية التى سماها بعض العرفاء غيب الغيوب ، فيكون القول بقدمها حقا وصدقا اذلايلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائدة على مراتب الالهية و مقامات الربوبية والعلوم الربانية وعالم القضاء العينى.

وان اراد بذلك ذواتا قديمة متعددة منفصلة الوجود مستقلة الهويات لا انها شئون الهية وعلوم قضائية ، فالقول بقدمها وتسرمد العقول المفارقة باطل لكونها مطموسة تحت سطوع

نور الاحدية لكن حسن الظن بهذا الفيلسوف يستدعي ان اعتقاده و مذهبه هو القول الاول كما يشهد به وفور علمه وقوة حدسه واحكام براهينه في ساير الاصول الحكمية ولان طرفيه وهما افلاطن استاده و فرفوريوس تلميذه قائلان بذلك القول كما يستفاد من كلمات كل منهما ومذهبه والله اعلم بالسرائر .

و مما يدل على ان هذا الفيلسوف كان يرى و يعتقد حدوث العالم الجسماني ودثوره ما قاله في الميمر السابع من كتاب معرفة الربوبية و هو انه لما قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطراراً وانما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة و مبدء الكون فالكون آخر العلل العقلية المصورة و اول العلل المكونة ولم يكن يجب ان يقف العلل الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان ياتي الطبيعة .

و انما ذلك كذلك من اجل العلة الاولى التي صيرت الانيات العقلية عللاً فواعل مصورة للعلل (للصور خ ـ ل) العرضية الواقعة تحت الكون والفساد وان العالم الحسي انما هو اشارة الى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية وثبات قواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذي يغلي غليانا وتفور فوراً انتهى كلامه .

اقول: قوله صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون والفساد اضطراراً معناه جعلتها جعلا بسيطا وهي في ذاتها قابلة للكون بحسب هذا الوجود لا انها لم تكن في ذاتها كذلك فصيرتها كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها ناهيك به قوله اضطراراً يعني صفة الكون والفساد من ضروريات هوية الصورة الطبيعية من غير تخلل جعل بينها و بين كونها على تلك الصفة .

وقوله: انما صارت الطبيعة قابلة للكون الى آخره اشارة الى لمية تجدد الطبيعة واستمرارها وهما متقابلان بوجه لما فيها من شوب قوة و فعلية ودثور وثبات و ذلك لان في اسبابها وعللها شبههاتين الصفتين فالقوة النفسانية مما يلزمها النقص والشوق و

يلزمها الكمال والعقل والشوق نوع حركة من القوة الشوقية لطلب الكمال تناسب تجدد الطبيعة ودثورها والكمال العقلي الذي يكون للعلل العالية مما يلزمه الثبات والدوام فهو يناسب دوام تجدد الطبيعة واتصالها بتوارد الامثال .

وقوله : ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة الى آخره اشارة الى ضربي التاثير و الايجاد وهما الابداع والتكوين فبين ان سلسلة الابداع انتهت الى الطبيعة وان سلسلة التكوين اخذت منها لما في وجود الطبيعة من حقيقة الثبات والتجدد لما علم مرارا أن التجدد فيها عين الاستمرار لكونه صفة ذاتية لها اضطرارية و لهذا يكون ابدا في التغير والاستحالة فالتجدد لها ذاتي ولغيرها عرضي بواسطتها فيثبت من ذلك ان الطبيعة آخر الابداع واول التكوين وهاتان الحيثيتان لا توجبان تركيبا في ذاتها بحسب الخارج لما مر مرارا أن ثباتها عين التجدد و الانقضاء على قياس فعلية القوة في الهيولى وتوحد الكثرة في العدد وغير ذلك من الامثلة .

ثم ان هذا الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضيه لما ظهر من قوله سابقا ان حدوث الصورة اللاحقة ليست من الصورة السابقة بل من سبب اعلى نسبته الى المتجددات الزمانية نسبة واحدة غير زمانية ، وانما اطلق اسم العلة على الصورة السابقة بالزمان بمعنى آخر فقد صح الاصطلاح على العلل الاصلية المرتبة بالذات بالسلسلة الطولية وعلى المعدات المترتبة بالزمان بالعلل العرضية .

وقوله ان العالم الحسى انما هو اشارة الى العالم العقلي معناه ان كل صورة حسية في هذا العالم فلها صورة عقلية في عالم الالهية و في علم الله سبحانه كما هو رأى كثير من الاقدمين مثل افلاطن وسقراط وغيرهما وسموها بالصور المفارقة وقد احكمنا بنيانها واوضحنا طريقها مرارا .

فصل (٤)

في ذكر اعتقادات الفلاسفة الذين هم غير هؤلاء الاصول الاعلون ! في حدوث العالم و خرابه وبوار السموات والارضين

فمنهم زينون الاكبر ابن فارس و قد نقلنا في مباحث الحركة قوله الدال صريحا على حدوث العالم وهو قوله ان الموجودات باقية داثرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجددالاخرى ، وذكران الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى .

و من علم كيفية تعلق كل من الهيولى و الصورة بالاخرى يعلم صحة القول بتجددهما في كل آن ومن اقواله ايضا ، الدال على الحدوث ، قوله ان المبدع الاول كان في علمه صورة ابداع كل جوهر وصورة دثور كل جوهر فان علمه غير متناه و الصور التي فيه من حد الابداع غير متناهية و كذلك صور الدثور غير متناهية فالعوالم يتجدد في كل حين ودهر ثم ذكر وجه التجدد بما نقلناه منه اولا .

اقول : المراد من عدم التناهي في قوله فان علمه غير متناه و الصور التي في حد الابداع غير متناهية ليس عدم التناهي بالعدد بالفعل لاستحالته بالبراهين و لهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب في رسالة له نقله بعض افاضل المتاخرين في تصانيفه وتلك الرسالة موجودة عندنا .

بل المراد اما عدم التناهي بالقوة كما في المتصلات الجوهرية و العرضية الواقعة في الكون حيث لايقف عند حد كالصور الحسية المتجددة و افرادها المتعاقبة في الوجود شيئا فشيئا على نعت الاتصال .

واما عدم التناهي من جهة الشدة في الوجود العقلي كما للصورة المفارقة بحسب مايصدر عنه من الافراد و الحركات لا الى حد وعلى اى تقدير ليس المراد منه مابحسب ترتب الصور العقلية لانها متناهية البتة طولا وعرضا .

ومنها قوله ان الشمس و القمر و الكواكب يستمد القوة من جوهر السماء فاذا تغيرت السماء تغيرت النجوم ايضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها و دثورها فی علم الباری سبحانه والعلم يقتضى بقائهادائما و كذلك الحكمة ، والبارى قادر على ان يفنى العالم يوما ان اراد .

اقول : مراده من جوهر السماء هو جوهرها العقلى و هو صورة ذاتها فی علم الله ووجهها الذى يلى القدس والتغير انما يلحق السماء بحسب وجهها الذى يلى المادة وهو الطبيعة لانها فانية وهو باق كماقال تعالى كل شیء هالك الا وجهه ، ومراده من قوله والبارى قادر على ان يفنى العالم يوما ان اراد . هو يوم القيمة الذى مقداره خمسين الف سنة .

و قد اوردنا من الاصول والمبادی الصحيحة مايستفاد بقوتها تفسير كلامه و تبيين مرامه فلا نخوض فی بسطه و شرحه حذرا من الاطالة ، ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم ذيمقراطيس و شيعته الاان له رموزا وتجوزات قل من اهتدی اليها .

ولهذا اشتهر منه اشياء بظاهرها يناقض الاصول الحكمية مثل القول بالاجسام الصغيرة ومثل القول بالاتفاق والبخت و كان هذا الفيلسوف انما انكر الغاية بمعنى العلة الغائية فی فعل واجب الوجود لاغير اذما من حكيم الاوهو معترف بان ما لايجب لايكون بل هو وغيره يسمون الامور اللاحقة بالمهيات لالذواتها بل بسبب غيرهـا امورا اتفاقية وحينئذ يصح القول بان وجود هذا العالم اتفاقی .

قال بعض العلماء : ان هذا الرجل تصفحنا كلامه القدر الذى وجدناه قد دل على قوة سلوكه وذوقه ومشاهدات له رفيعة قدسية و اكثر ما نسب اليه افتراء محض بل القدماء لهم الغاز ورموز واغراض صحيحة ومن اتی بعدهم ردعلى ظواهر رموزهم اما لغفلة اوتعمدا لمايطلب من الرياسة انتهى .

فمن كلماته المرموزة انه قال : المبدع الاول (۱) ليس هو العنصر فقط ولا العقل

۱ـ لايخفى ان المبدع الاول هو الفيض القدسی الذی عبر عنه بكن وبالرحمة الواسعة وـ

فقط بل الاخلاط الاربعة و هی الاسطقسات اوائل الوجودات کلها و منه ابتدعت الاشياء البسيطة دفعة واحدة واما المركبة فانها كونت دائمة داثرة الا ان ديمومتها بالنوع .

ثم العالم بجملته غيرداثر لانه متصل بذلك العالم الاعلی کما ان عناصر هذه الاشياء متصلة بلطيف ارواحها الساكنة فيها والعناصر وان كانت تدثر فی الظاهر فان صفوتها من الروح البسيط الذی فيها غيرداثر فان كان كذلك فليست تدثر الامن جهة الحواس، فاما من نحو العقل فانه ليس تدثر فلايدثر هذا العالم اذا كان صفوها فيه وصفوها متصل بالعوالم البسيطة انتهی .

اقول: كلامه فی غاية القوة والمتانة الان فهم كلامه ودرك مرامه يحتاج الی قريحة صافية وذهن ثاقب مع تعمق شديد فی العلوم الالهيات .

و العجب ان الحكماء مع شدة فهمهم ووفور علمهم كيف ذهلوا عن غور كلامه وبعد مرامه حيث اعترضوا علی كلامه وبالغوا فی التشنيع من جهة قوله ان اول مبدع هو العناصر وبعدها ابدعت البسائط الروحانية وقالوا هو ترق من الاسفل الی الاعلی ومن الاكدر الی الاصفی، ومعلوم ان مراده منها غير صورة هذه العناصر الحسية .

وقد حكم صريحاً بانها داثرة فكيف يتناقض فی كلامه ولولا مخافة الاطناب لبينت صحة مرامه ومع ذلك فكلامه صريح فيما نحن بصدده من تجدد هذا العالم و

→ بالمعية وبالحق المخلوق به وبالنفس الرحمانی وبالعماء وبالماء فی قوله وكان عرشه علی الماء ولعل مراد هذا الفيلسوف انه ماء وهواء ونار وارض باعتبارات وجهات كما لايخفی ولابد فی كل موجود من الموجودات العالمية من حرارة منضجة وبرودة جامدة و رطوبة مشكلة ويبوسة حافظة لكن فی كل موجود بحسبه وحسب نشأته فالمبدع الاول بوحدته مشتمل علی هذا المعانی فيعبر عنه بالاسطقسات وقدقيل لابد فی الموجودات من الخلق والرزق والحياة والموت ولذا وردان حملة العرش واركانها اربعة: اسرافيل وميكائيل وجبرائيل و عزرائيل ولعل ماذكر من الاشارة يكفی للعاقل اللبيب فی تفطن المرام ، فتفطن . (اسماعيل ره)

دثور شخصياته الحسنية و هوياتها المادية ـ بقاء صفوها اى صورها عندالله القيوم لانه اراد بالاشياء البسيطة الصور العقلية الثابتة و بالاشياء المركبة الصور الجسمانية فلكية كانت اوعنصرية لتركبها من المادة والصورة اومن الوجود والعدم كما علمت من تشابك الوجود و العدم فى الممتدات المكانية و الزمانية .

ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم و خرابه فلاسفة فاداميا و انهم كانوا يقولون ان كل مركب ينحل فلا يجوز ان يكون من جوهرين متفقين فى جميع الجهات والا فليس بمركب .

فاذا كان هذا هكذا فلا محالة اذا انحل التركيب حل كل جوهر فاتصل بالاصل الذى منه فما كان منها بسيطا روحانيا لحق بعالمه الروحانى وهو باق غير داثر وما كان منها جاشيا غليظا لحق بعالمه ايضا و كل جاش اذا انحل فانما يرجع حتى يصل الى الطف فاذا لم يبق من الكثافة شىء اتحد باللطيف الاول فيتحد به فيكونان متحدين الى الابد .

واذا اتحدت الاواخر بالاوايل كان الاول هو اول كل مبدع ليس بينه و بين مبدعه جوهر آخر متوسط فلامحالة ذلك المبدع الاول يتعلق بنور مبدعه فيبقى دهر الدهور خالدا مخلدا انتهى .

اقول: كلام هؤلاء الفلاسفة فى غاية الشرف و النفاسة و هو يشتمل على بيان مقصدين شريفين هما اللذان اكثرنا ذكرهما و كررنا تنبيههما.

احدهما دثور العالم الجسمانى ودثور صورته وفساد مادته واضمحلال وجوده و انحلال تركيبه .

وثانيهما اتصال ماتروح وتلطف من الصور الحسية الى الصور العقلية ورجوع ماصفى و نقى منها الى العلة الاولى الالهية فالكل عائد اليه راجع صائر اياه متحد بوجهه الباقى رجوع النقص الى التمام و مصير الفرع الى الاصل كما قال تعالى: « فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء و اليه ترجعون » و قوله « الا الى الله

تصير الامور ».

ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم فانه كان يقول ان اول الاوائل النور الحق لايدرك من جهة عقولنا لانها ابدعت من ذلك النور الاول و هو الله حقا و كان يقول ان بدو الخلق و اول هذا العالم المحبة و المنازعة و وافق في هذا الراى انباذ قلس حيث قال الاول الذى ابدع اولاهو المحبة و الغلبة.

اقول : دلالة هذا الكلام على الحدوث ان كل محب يحب شيئا غير ذاته فهو يتحرك حتى ينقلب الى محبوبه و يرجع اليه و يفنى فيه لان كل ناقص مشتاق له غاية و كل ذى غاية يتحرك اليها و كل محبوب قاهر على جذب محبة اليه و محو آثاره بالكلية حتى يصير راجعا اليه كما قال تعالى: « وهو القاهر فوق عباده ».

وهذا لا يوجب الالتفات من العالى الى السافل لان العالى لا ينفعل من السافل ولكن يحركه ويجذبه اليه ويمحى آثاره و يجعله صائرا اليه من غير تغير و مباشرة.

و بالجملة وجود المعلول مطلقا عين المحبة لكونها ناقصا مفتقرا الى ما يكمل به ويتم به ويخرج من فقره الى غناه فالعالم بجميع مافيه ومعه يخرج يوما الى الله ويرجع اليه ويصير اياه كما انه بدامنه.

ومن القائلين منهم بحدوث العالم ابيقورس قيل انه خالف اوائل في الاوائل قال المبادى اثنان الخلاء و الصورة اما الخلاء فمكان فارغ و اما الصورة فهى فوق المكان والخلاء ومنها ابدعت الموجودات و كل ماكان كون منهما فانه ينحل اليهما فمنهما المبدء واليهما المعاد وربما يقول الكل يفسد.

اقول كانه اراد بالمبادى مبادى القوام المقارنة للمعلول كالمادة و الصورة لا مبادى الوجود المفارقة له كالفاعل و الغاية فان المادة و الصورة داخلتان في وجود هذا العالم ومهيته والفاعل و الغاية خارجتان عن وجود هذا العالم و اراد من الخلاء الهيولى الاولى لكونها عدمية خاليه عن وجود الصورة في ذاتها و لها امتداد

مكاني باعتبار امتدادها الجسماني و امتداد بالصورة الطبيعة المنوعة للاجرام وهي بحسب وجودها النفسي او العقلي فوق الهيولي و الابعاد فوقية بالعلية و الشرف و كل من الهيولي و الصورة مبدء للموجود ايضا بمعنى ما منه الشيء لا بمعنى ما به الشيء لكن الصورة مبدء فعلية الشيء الحادث و كماله و المادة مبدء قوته و قبوله وافتقاره .

ثم ان الصورة اذا كملت فهي غاية كماله و المادة اذا ادثرت وطرحت كالقشر المرمى فهي غاية عدمه ومرجع فقره و نقصه و لهذا قال منهما المبدء و اليهما المعاد اذمبدء كل معلول هو ماينتهي اليه فخرج من كلامه ان الجسمانيات وسائر الصور الحسية يتجدد وجودها من الصور المفارقة الباقية عند الله ثم تعود اليها وهذه الحسيات دائرة فاسدة بدثور الهيولي و تلك باقية عندالله ببقائه لا ببقاء ذواتهم فكل شيء هالك الاوجهه .

ومن حكم الشيخ اليوناني الدالة على حدوث هذا العالم انه قال على سبيل الرمز ان امك رؤوم لكنها فقيرة رعناء وان اباك لحدث لكنه جواد مقدر يعنى بالام الهيولي و بالاب الصورة و بالرؤمية انقيادها و بالفقر قوة قبولها و هي امر عدمي و بالرعونة عدم ثباتها على حالة واحدة ووجود باق و اما حداثة الصورة فهي تجددها في الوجود في كل آن واما جودها فهومبدئيتها للاعراض والاثار اوموجديتها فبحسب حقيقتها العقلية التي في علم! وهي من جهات افاضة الله ورحمته على القوابل المستعدة و هذه القوابل انما تقبل الصور بقدر معلوم من خصوصيات الازمنة و الاوقات كما قال سبحانه: « وان من شيء الاعندنا خزائنه وما ننزله الابقدر معلوم » .

ومن كلماته الدالة على حدوث عالم الطبيعة والجسم قوله النفس جوهر شريف كريم تشبه دائرة قددارت على مركزها غير انها دائرة لابعدلها ومركزها العقل وكذلك العقل دائرة استدارة على مركزها وهو الخير الاول المحض غير ان النفس والعقل و ان كانا دائرتين لكن دائرة العقل لاتتحرك ابدا بل هي ساكنة واقفة شبيهة

بمركزها .

واما دائرة النفس فانها تتحرك على مركزها و هوالعقل حركة الاستكمال و اما دائرة العالم السفلى فانها دائرة تدورحول النفس واليها تشتاق وانما تتحرك بهذه الحركة الذاتية شوقا الى النفس كشوق النفس الى العقل و شوق العقل الى الخير الاول المحض .

ولان دائرة هذا العالم جرم والجرم يشتاق الى الشيء الخارج منه و يحرص ان يصير اليه فيعانقه فلذلك الجرم الاقصى الشريف يتحرك حركة مستديرة لانه يطلب النفس من جميع النواحي لينالها فيستريح اليها ويسكن عندها .

هذا كلامه و هو صريح في استحالة الفلك و انقطاع حركته الذاتية ودثور الطبيعة ونفاده وفناء العالم الجسماني واضمحلاله وانتقاله الى الدار الآخرة حسبما اوضحنا سبيله ومن الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل والبراعة الاسكندر الافرودوسي وهومن كبار اصحاب ارسطاطاليس رأيا وعلما و كلامه امتن و مقالته ارصن .

و قد وصفه الشيخ في الشفاء وفي كتاب المبدء والمعاد بفاضل المتقدمين وافق استاده في كثير من المسائل .

منها ان البارى عالم بالاشياء كلها كلياتها وجزئياتها على نسق واحد ولا يتغير علمه بتغير المعلوم ولا يتكثر وخالفه في بعضها بحسب ظاهر الامر و نحن قد وجهنا قوله بهلاك بعض النفوس كما ستعلم .

ومما انفرد به انه قال كل كوكب ذونفس وطبع وحركة من جهة نفسه وطبعه ولا يقبل التحريك من غيره اصلا ومن كلامه الدال على حدوث ماسوى الفلك المحدد انه قال لما كان الفلك محيطا بما دونه فكان الزمان جاريا عليه لان الزمان هو العاد للحركات اى عددها ولما لم يكن يحيط به شيء آخر والا لكان الزمان جاريا عليه لم يجز ان يفسد و يكون فلم يكن قابلا للكون و الفساد و مالا يقبل الكون و الفساد كان قديما .

اقول : كلامه ظاهر في ان ما يكون تحت الدهر والزمان فهو من الكوائن الفواسد ولا شبهة في ان جميع الاجرام الفلكية والعنصرية مما يجري عليه الزمان لانها مادية فيها جهة القوة والاستعداد وما كان كذلك فالزمان من مشخصاته فيكون متغير الوجود قابلا للكون والفساد ، فحينئذ ان ثبت ان المحيط بالجميع جسم طبيعي له قوة الحركة و التغير فهو ايضا لامحالة ذو صورة متجددة كائنة فاسدة فيحتاج الى محدد آخر يحدد زمان وجوده ومكان كونه وان لم يكن كذلك فيكون احاطته بالجميع ليست احاطة وضعية مكانية كاحاطة السقف بل كان امرا نفسانيا يحيط بالسماء احاطة نفسانية فلم يكن بحسب جوهرها العقلي من جملة عالم الشهادة و الحس بل من عالم الغيب وعالم التدبير والقضاء الالهي وما عندالله بقاؤه كما قال «ما عندكم ينفد وما عندالله باق» .

ومن عظماء الحكماء المتالهين الراسخين في العلم والتوحيد فرفوريوس صاحب المشائين واضع ايساغوجي وهو عندي من اعظم اصحاب المعلم الاول واهدى القوم الى عيون علومه و ارشدهم الى اشاراته وجميع ماذهب اليه في علم النفس و علم الرب و كيفية المعاد و رجوع النفس الى عالم الحق و دار الثواب و الاعتماد عليه في شرح التعليم الاول اكثر من غيره كاسكندر الرومي و ثامسطيوس و ان كان الشيخ اكثر تعويله على هذين دونه لانكاره عليه في القول باتحاد العاقل بالمعقول واتحاد النفس بالعقل الفعال .

و قد علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال والتمام، قال: المكونات كلها انما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلو الصورة وقال كل ماكان واحداً بسيطا ففعله واحد بسيط و ما كان كثيراً مركبا فافعاله كثيرة مركبة و كل موجود ففعله مثل طبيعته ففعل الله بذاته واحد بسيط و ما يفعلها من افاعيله بمتوسط فمركب .

و قال ايضا كل ماكان موجوداً فله فعل مطابق الطبيعة و لما كان الباري

موجودا ففعله الخاص الوحداني هو الاجتلاب الى شبهه يعني الوجود ففى كلامه دلالة على حدوث الطبيعة الجسمانية تصريحا وتلميحا .

اما الاول فحيث قال المكونات انما تتكون بتكون الصور على سبيل التغير وتفسد بخلوها عنها .

واما الثاني فقوله كل موجود ففعله مثل طبيعته ولاشبهة فى ان لكل جسم طبيعة هى مبدء حركته ، والحركة امر دائم التجدد والحدوث فكذلك مبدءها القريب فيكون كل جسم طبيعي متجددا حادثا = زائلا كائنا فاسدا ، وايضا فى قوله ففعله الخاص الوحداني هو الاجتلاب الى شبهه اشارة الى تبدل هذا العالم ورجوعه الى الله سبحانه .

ومن الفلاسفة المعتبرين المشهورين ابرقلس المنسوب الى افلاطن و قد اشتهر فيما بين القوم منه القول بقدم العالم و نسبته الى الفلاسفة الاقدمين و منشأ ذلك ايراد ابر قلس فى تصنيفه تلك الشبهات التسع التى نقلها ولولا مخافة الاطناب لذكرتها وبينت وجه التفصى عن كل واحد واحد منها بحيث لم يبق منها لاحد مجال الشك فى العالم و كيفية صدور الموجودات منه تعالى على ان لكل منها محملا صحيحا ووجها وجيها يصار اليه .

ولهذا ذكر الشهر ستاني فى كتاب الملل والنحل انه قال بعض المتعصبين لابرقلس ممهدا له عذراً فى ايراد تلك الشبهات انه كان يناطق الناس بمنطقين احدهما روحاني بسيط والآخر جسماني مركب وكان اهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين .

و انما دعاه الى ذكر هذه الاقوال مقاومتهم اياه فخرج من طريقة الفكرة والفلسفة من هذه الجهة لان من الواجب على الحكيم ان يظهر الحكمة على طرق كثيرة يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده فلايجدوا على قوله مساغا ولايصيبوا عليه مقالا ومطعنا لان ابرقلس لما كان يقول بدهر هذا العالم وانه باق لايدثر وضع كتاباً فى هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته ففهموا منه

جسمانيته دون روحانيته فنقضوه على مذهب الدهرية .

وفي هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض وحدثت القوى الطبيعية حدثت فيها قشور واستعلت لبوب فالقشور داثرة واللبوب دائمة لا يجوز عليها الفساد لانها بسيطة وحيدة القوى فانقسم العالم عالمين عالم الصورة واللب وعالم الكدور والقشور فاتصل بعضه ببعض وكان آخر هذا العالم من بدو ذلك العالم فمن وجه لم يكن بينهما فرق فلم يكن هذا العالم داثراً اذا كان متصلا بما ليس مدثر ومن وجه دثرت القشور و زالت الكدور وكيف يكون القشور غير داثرة ولا مضمحلة ومالم يزل القشور باقية كانت اللبوب خافية .

وايضا فان هذا العالم مركب و العالم الاعلى بسيط وكل بسيط باق دائماً غير مضمحل و لامتغير قال الذى يذب عن ابرقلس هذا الذى نقل عنه هو المقبول عن مثله بل الذى اضاف اليه القول الاول لايخلو من امرين اما ان لم يقف على مرامه للعلة التى ذكرناه سابقاً واما لانه كان محسوداً عند اهل زمانه لكونه بسيط الفكر واسع النظر سائر القوة وكانوا اولئك اصحاب اوهام وخيالات .

و الدليل على صحة ما ذكره هذا الذاب ان ابرقلس كان يقول في موضع من كتابه ان الاوائل التى منها كونت العوالم باقية لاتدثر و لاتضمحل و هي لازمة للدهر ماسكة الا انها من اول واحد لايوصف بصفة و لايدرك بنعت و نطق وان صور الاشياء كلها منه وتحته وهو الغاية و المنتهى التى ليس فوقها جوهر هو اعظم منها الا الاول الواحد و هو الاحد الذى قوته اخرجت هذه الاوائل و قدرته ابدعت هذه المبادي .

و قال ايضاً ان الحق لا يحتاج الى ان يعرف ذاته لانه حق حقاً و كل حق حقا فهو تحته اذفقد حققه الحق فالحق الذى امتدمنه طباع الحيوة والبقاء هو الذى افاد بقاء هذا العالم بدواً وبقاء بعد دثور قشوره وزكى البسيط الباطن من الناس الذى كان فيه قدعلق به .

وقال ايضاً ان هذا العالم قد اضمحلت قشوره وذهب دنسه وصار بسيطاً روحانياً وبقي ما فيه من الجواهر الصافية النورانية في حد المراتب الروحانية مثل العوالم العلوية وبقي فيه جوهر كله قشر ودنس وخبث ، هذه كلماته .

اقول : قد انكشف وتبين من هذه الكلمات التي في غاية الحسن والاتقان ان مذهب هذا الحكيم الرباني المشهور بين الناس بانه دهري هو بعينه مذهب [illegible] و من تقدمه في حدوث العالم و خرابه و بواره و بقاء العالم الالهي و الصور الربانية .

واله لمارای و انکشف له اتصال اواخر هذا العالم باوائل ذلك العالم اتصال المعلوم المفاض بعلته الفياضة واتصال ذي الغاية بغايته ولحوق الناس بكماله و تمامه وذلك العالم الربوبي باق ببقاء الله دائم بديمومته حكم احيانا بازلية هذا العالم بهذا المعنى كما يقال ان ابداننا باقية ببقاء نفوسنا مع ان البدن سائل زائل في كل آن كما علم .

فقوله بدهر هذا العالم ليس يعني به ان الصور الطبيعية الحسية التي للافلاك و غيرها ازلية الاشخاص و الاعداد بل عنى به ان صورتها العقلية البسيطة الموجودة في علم الله باقية عنده غير داثرة بدثور هذه الحسيات المركبة وذلك لان الدثور يقتضي غاية ومعادا غير داثر كما ان الحدوث يقتضي مبدء وفاعلا غير كائن لامتناع ان يكون لكل غاية غاية الى لانهاية اوان يكون لكل مبدء مبدء لاالى بداية ، ففي الطرفين لابد وان ينتهي الاشياء المتجددة الى امر لابداية له ولانهاية له .

فاذن مرجع قوله ان العالم قديم على الوجه الذي مر تحقيقه الى ان الصانع له قديم وهو المبدء الذي منه بدو كل باد والمعاد الذي اليه اوب كل آيب فما ذكره قول حق و صواب بشرط ان يعلم قائله و يذعن بان الصور العقلية الدائمة التي هي بواطن هذه الصور الداثرة الطبيعية ليست موجودات مستقلة الوجود مباينة الذوات لوجود باريها و جاعلها الحق الاول ليلزم تعدد القدماء كما يقوله الصفاتية ولاحالة

فى ذات الاول ليلزم التكثر فى ذاته ولا انها متحدة به تعالى عن ذلك فى مرتبة ذاته ليلزم الانقلاب له من الوجوب الى الامكان اولها من الامكان الى الوجوب و الكل مستحيل .

بل الواجب واجب ابداً سرمداً والممكن ممكن دائماً والحق حق فى الازل والباطل باطل لم يزل وهذا شيء لايعرفه الااهل الاذواق والمواجيد والراسخون فى علم التوحيد على ان البرهان قائم كما اسلفناه على ان كل شوق وطلب غريزى يفضى بصاحبه الى مايطلبه ويحبه بالضرورة .

فصل (٥)

فى نبذ من كلام ائمة الكشف والشهود من اهل هذه الملة البيضاء فى تجدد الطبيعة الجرمية الذى هو ملاك الامر فى دثور العالم وزواله .

قد ذكرنا فيما سبق كثيراً من الايات القرآنية الدالة على هذا المطلب الذى هو عمدة اصول الحكمة والدين وهو مما يستفاد من الاحاديث المروية عن صاحب هذه الشريعة المأثورة عن اهل بيت العصمة والنبوة صلوات الله عليهم اجمعين .

منها كلام امير المؤمنين عليه السلام فى نهج البلاغة: «احذركم الدنيا فانها دار شخوص و محل تبغيض (تنغيص ـ ظ) ساكنها ظاعن و قاطنها بائن تميد باهلها ميدان السفينة يصفقها العواصف فى لجج البحار» .

ومنها ايضا قوله (ع) : «ما اصف من دار اولها عناء و آخرها فناء من ساعاها فاتته ومن استغنى عنها واتته» هذا الكلام كما قبله فى غاية البلاغة فى الحكمة لاينكشف حق معناه الاعلى من احكم القوانين الماضية و امعن فى الرياضات العقلية لطلب العلوم الالهية

و اما كلام اهل التصوف والمكاشفين ، فقد قال المحقق المكاشف محى الدين العربى فى بعض ابواب الفتوحات المكية قال تعالى : « وان من شيء الا

عندنا خزائنه و ما ننزله الابقدر معلوم» اى من اسمه الحكيم فالحكمة سلطان هذا الانزال الالهى وهو اخراج هذه الاشياء من هذه الخزائن الى وجود اعيانها .

ثم قال بعد كلام طويناه : فبالنظر الى اعيانها هى موجودة عن عدم وبالنظر الى كونها عند الله في هذه الخزائن .

ثم قال واما قوله ماعندكم ينفد صحيح فى العلم لان الخطاب منها لعين الجوهر والذى عنده اعنى عند الجوهر من كل موجود انما هو ما يوجده الله في محله من الصفات والاعراض والاكوان وهى فى الزمان اوالحال الثانى من زمان وجودها اوحال وجودها ينعدم من عندنا وهو قوله ماعندكم ينفد وماعند الله باق ، وهو تجدد للجوهر الامثال اوالاضداد دائما من هذه الخزائن .

و هذا معنى قول المتكلمين العرض لايبقى زمانين وهو قول صحيح حر لاشبهة فيه لانه بحث الممكنات .

قال واماصاحب النظر فما عنده خبر بشىء من هذا لانه تنبيه نبوى لانظر فكرى وصاحب النظر مقيد تحت سلطان فكره وليس للفكر فيه مجال .

و قال ايضا فى الباب السابع والستين وثلثمائة يحكى عن عروج وقع بحسب الباطن حين مخاطبته مع ادريس النبى (ع) بهذه العبارة :

قلت له انى رايت فى واقعتى شخصا بالطواف اخبرنى انه من اجدادى و سمى نفسه فسئلته عن زمان موته فقال اربعون الف سنة فسئلته عن آدم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته فقال لى عن اى آدم تسئل؟ عن آدم الاقرب ؟ قلت بلى فقال صدق انى نبى الله و لاارى للعالم مدة يقف عليها بجملتها الا انه بالجملة لم يزل خالقا ولا يزال دنيا و آخرة و الاجال فى المخلوق بانتهاء المدد لا فى الخلق فالخلق مع الانفاس يتجدد .

فقلت له : فما بقى لظهور الساعة فقال اقتربت الساعة اقترب للناس حسابهم و هم فى غفلة معرضون .

فقلت: عرفني بشرط من شروط اقترابها فقال وجود آدم من شروطه فقلت فهل كان قبل الدنيا دار غيرها قال دار الوجود واحدة والدار ما كانت دنيا ولا آخرة الا بكم والآخرة ما تميزت الا بكم وانما الامر في الاجسام اكوان واستحالات واتيان و ذهاب لم يزل ولا يزال. انتهى كلامه الشريف.

الفن السادس

من علم الجواهر في المبادى والاسباب للطبيعيات التى يتسلمه العالم الطبيعي اخذا من العالم الالهي على وجه الحكاية والتسليم واما البرهان عليه فضمانه على ذمة العالم الرباني اخذا من الله من جهة ملئكته المقربين الذين هم وسايط امره في خلقه وفيه فصول.

فصل (١)

في تعريف الطبيعة

لاشبهة لنا في ان هذه الاجسام التي قبلنا قد يصدر عنها افعال و انفعال و حركات واستحالات نجد بعضها من جهة اسباب غريبة خارجة مثل حركة الحجر الى فوق والنار الى تحت و مثل تسخن الماء و تبرد الهواء و نجد بعضها لا يستند الى سبب غريب كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق و كتبرد الماء و تسخين النار.

و قريب من هذا استحالة البذور و النطف نباتا و حيوانا و نصادف ايضا من الحيوانات تصرفا اراديا في انواع حركاتها وسكناتها من غير متصرف خارج عنها يصرفها هذه التصاريف وقاسر غريب يقسرها على هذه الافاعيل.

فهذا ما ارتسم في اذهاننا في اول النظر من غير ان يجزم اولا ان كلا من الوجهين

صادرة بارادة مريد اولا بارادة مريد و كلا منهما لازم طريقة واحدة لاينحرف عنها اوغير لازم طريقة واحدة بل متفنن الطرق و لا ايضا ان هـذه الاجسام التى ليست محركاتها من خارج مشهود لنا هل لها محرك خارج لانحسه ام لا .

وعلى الاول هل من شانه ان يحس حتى يكون محسوس الذات غيرمحسوس التاثير كمن شاهد انجذاب الحديد الى جهة ولم ير مقناطيس يجذب الحديدا وعساه ان يكون مفارق الذات غير محسوس البتة على انه من الواضح الجلى لكل عاقل ان الجسم بماهو جسم لايجوزان يفعل فعلا خاصا ولاان يحرك تحريكا .

فالذى لابدان يتسلمه الطبيعى ويبرهن عليه الالهى ان هذه الاجسام المتحركة هذه الحركات انما يقع حركاتها وافاعيلها عن قوى موجودة فيها هى مبادى آثارها وافعالها .

فمنها قوة يصدر عنها الفعل والتغيير على نهج واحد من غير ارادة .

ومنها قوة يصدرعنها كذلك مع ارادة .

ومنها قوة متفننة الفعل والتحريك من غير ارادة .

ومنها قوة كذلك مع ارادة و هكذا حال القسمة فى جانب السكون بحسب الاحتمال العقلى .

فالاولى يسمى طبيعية بحسب هذا الاصطلاح و لايخلو عنها جسم عندنا كما للحجر فى هبوطه وسكونه فى وسط الكل ومعنى قولنا لايخلو عنها جسم انه ما من جسم الاويوجد فيه قوة مباشرة لفعل بالحركة اوالسكون على نهج واحد بلاشعور لها فى مرتبة وجودها الخاص بلاشرط ان لايكون معها قوة اخرى فوقها كنفس او عقل او تكون واذا كانت فسواء اتحدت هذه معها ضربا من الاتحاد اولم يكن .

و الثانية يسمى نفسا فلكيا كما للكوكب فى دورانه على نفسه عندمحققى الحكماء .

و الثالثة تسمى نفسا نباتية كما للنبات فى تغذيته ونشوه وتوليده .

و الرابعة تسمى نفسا حيوانية كما للحيوان في احساسه ومشيه وشهوته وغضبه.

وربما قيل اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعل بلا ارادة فتعم النفس النباتية وربما قيل لمبدء كل فعل بلا روية فتعم النفس الفلكية وغيرها حتى العنكبوت في نسج شبكتها والنحل في هندسة بيوتها انه بالطباع لكن التي هي مبدء للعلم الطبيعي الباحث عن احوال المتغيرات هي الطبيعة بالمعنى الاول التي لايخلو عنها جسم وليس على الطبيعي ان يتكلف اثباتها بل عليه ان يلتمس اثباتها عن صاحب الفلسفة الاولى .

وعلى الطبيعي ان يعرف تحقيق مهيتها ولايتعرض لمن ينكر وجودها، اذ فيه كلفة شاقة .كما مر ذكرها من قبل من جهة ان لكل متحرك محركا .

فالطبيعي حكمه في هذه المسئلة و امثالها حكم المحل القابل و الرجل الالهي حكمه فيها حكم المعطي الفاعل و قد حدت الطبيعة بانها مبدء اول لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات لابالعرض وهذا الحد موروث من الامام الاول لتعليم الفلسفة وشرحه كما وجد في الشفاء ان معنى قولنا مبدء اول للحركة اى مبدء فاعلي يصدر عنه التحريك في غيره اعني الجسم المتحرك وقد وقعت الاشارة منا سابقا ان معنى الفاعل في استعمال الطبيعيين و في الافاعيل الطبيعية هو الذى يكون تاثيره زمانيا و على التدريج .

ثم ينبغي ان يعلم ان الطبيعة لايجب ان يكون في كل شيء مبدء للحركة والسكون معاولا ايضا يجب كونها مبدء للحركة المكانية فقط بل المراد انها مبدء لكل امر ذاتي يكون للشيء من الحركة ان كانت والسكون ان كان وسواء كانت الحركة في اين او كم او كيف اوجوهر اونحو آخر .

و معنى قوله اول ، اى مباشر قريب لاواسطة بينه و بين تحريكه فعسى ان يكون النفس مبدء لبعض حركات الاجسام التي هي فيها ولكن بواسطة الطبيعة حتى ان قوما اعتقدوا ان النفس في ذوات الانفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة .

و هذا حق عندنا في الحركات الانتقالية الارادية التي تكون للحيوانات دون

ماتكون كسقوط ابدانها من فوق الى تحت كما لوحناه اليك سابقامن ان مباشر كل حركة هو الطبيعة سواء استقلت اواستخدمت للنفس .

واما الشيخ فقدانكر ذلك واستبعده حيث قال ولااري الطبيعة يستحيل محركة للاعضاء خلاف ما توجبه ذاتها طاعة للنفس ولو استحالت الطبيعة كذلك لما حدث الاعياء عند تكليف النفس اياها غير مقتضاها ولاتجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة وقدمر اندفاع ماذكره .

وحل الاشكال بان الطبيعة ليست واحدة بالنوع و وحدتها جنسية و التى فى العناصر والمعادن غير التى يتوسط بين النفس و تحريكاتها الاينية والكمية والكيفية .

ثم العجب منه انه جوز مثل هذا التوسيط و الاستخدام فى غير التحريكات المكانية ولم يجوز فيهاوان كان الذى جوزه على طورغير الطور الذى نحن عليه، لان القوى النباتية والحيوانية عنده اعراض و كيفيات فعلية اوانفعالية و عندنا جواهر صورية . وقوله هومافيه ليفرق بين الطبيعة والصناعة والقواسر .

واما قوله بالذات فقدحمل على وجهين: احدهما بالقياس الى المحرك والاخر بالقياس الى المتحرك فمعناه على الوجه الاول ان الطبيعة تحرك لذاتها لاعن تسخير قاسر فيستحيل ان لايحرك حين خلوها عن مانع حركة غير الحركة التى لاجل قاسر و معناه على الوجه الاخر ان الطبيعة تحرك لامر يتحرك عن ذاته لاعن خارج

وقوله لا بالعرض ايضا يحمل على وجهين: احدهما بالقياس الى الفاعل والثانى بالقياس الى القابل، فالاول ان الطبيعة مبدء لما كان حركته بالحقيقة لا بالعرض و الحركة بالعرض مثل حركة ساكن السفينة بحركة السفينة .

و الثاني انه اذاحركت الطبيعه صنما من نحاس فهي تحركه بماهوصنم بالعرض لان تحريكها بالذات للنحاس لا للصنم ولذلك لا يكون الطبيب طبيعة اذا عالج نفسه وحرك الطب ما هو فيه لانه فيه لامن حيث هومريض بل من حيث هو طبيب فلم يكن

برؤه عن المرض لانه طبيب ولكن لانه متعالج فانه من حيث هو معالج شيء و من حيث هو متعالج شيء لانه بالحيثية الاولى صانع للعلاج و بالحيثية الاخرى قابل له مريض .

تبصرة

قد سنح لبعض الواردين بعد السابقين ان يستقصر هذا التحديد و توخى بعد استقصاره ان يزيد عليه زيادة .

فقال : ان هذا التعريف انما يدل على هذه الطبيعة لا على جوهر ذاتها بل على نسبتها الى ما يصدر عنها ويجب ان يزاد فی حدها فيقال: ان الطبيعة قوة سارية فی الاجسام تفيد التخليق والتشكيل وتحفظهما وهی مبدء لكذا و كذا .

والذی عليه الشيخ ان هذه الزيادة تكلف مستغنى عنه وان مافعله ردی فاسد غير محتاج اليه ولا الی بدله .

فقال : اما الزيادة التی رای بعض اللاحقين بالاوائل ان يزيدها فقد فعل باطلا فان القوة التی كالجنس فی رسم الطبيعة هی القوة الفاعلية و اذا حدت حدت بانها مبدء الحركة من آخر فی آخر بانه آخر وليس معنى القوة الا مبدء تحريك يكون فی الشیء وليس معنى السريان الا الكون فی الشیء .

فان المحل اذا كان امرا منقسما كان الذی يحله من حيث ذاته ايضا منقسما ساريا فيه وليس معنى التخليق والتشكيل الا داخلا فی معنى التحريك و ليس معنى حفظ الخلق و الاشكال الا داخلا فی التسكين فيكون هذا الرجل قد كرر اشياء كثيرة من غير حاجة اليه و هو لا يشعر .

ومع ذلك فان هذا المتدارك لخلل هذا الرسم بزعمه قد حسب انه اذا قال قوة فقد دل على ذات غير مضافة الی شیء وما فعل فان القوة مفهومها هو مبدء التحريك والتسكين لا غير فالقوة لا ترسم الا من جهة النسبة الاضافية . هذا تلخيص كلامه .

اقول : كون الطبيعة مبدءاً لافاعليها الذاتية من الحركة و غيرها ليس على سبيل ان يكون من الصفات العارضة لذاتها بعد ذاتها كالضاحك والكاتب للانسان بل وجودها في نفسها ووجودها مبدء لكذا و كذا شيء واحد بلاتغاير .

فالمذكور في تعريفه ليس كمايفهم من كلام الشيخ انها حد بحسب مفهوم الاسم، رسم بحسب الحقيقة والذات ، و كذا ينبغي ان يعلم ان كون هذا المبدء طبيعة وقوة وصورة وان كان بحسب مفهومات متغايرة لكن قد علمت ان تكثر المفهومات وتغايرها لا يقتضي تغاير نحو الوجود الذي هو مصداق الجميع .

فهذه القوة في كل واحد من انواع الجسم شيء واحد جسماني يترتب عليه بها افعاله و آثاره الذاتية الجسمانية من الحركات والاستحالات و غيرها سواء كانت متحصلة القوام بجوهر نفساني اولا وسياتي لهذا شرح .

فصل (٢)

في نسبة الطبيعة الى مافوقها من الصورة والنفس و الى ماتحتها من المادة و الحركة والاعراض

قال الشيخ في الشفاء : ان لكل جسم طبيعة و مادة وصورة و اعراضاً فطبيعته هو القوة التي يصدر عنها تحركه او تغيره الذي يكون عن ذاته و كذلك سكونه وثباته و صورته هي ماهيته التي بها هو ماهو و مادته هي المعنى الحامل لماهيته و الاعراض هي التي اذا تصورت مادته بصورته وتمت نوعيته لزمت أو عرضت له من خارج و ربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته وربما لم يكن .

اما في البسايط فان الطبيعة هي الصورة بعينها فاذا قيست الى الحركات والافعال سميت طبيعة و اذا قيست الى تقويمها للنوع سميت صورة فصورة الماء مثلا قوة اقامت هيولى الماء نوعاً هو الماء وتلك غير محسوسة ومنها تصدر الاثار المحسوسة من البرودة و الثقل و هو الميل الذي لا يكون للجسم و هو في حيزه الطبيعي فيكون فعلها في

جوهر الماء اما بالقياس الى المتأثر عنه فالبرودة واما بالقياس الى المؤثر فيه المشكل له فالرطوبة و اما بالقياس الى مكانه الغريب فالتحريك و بالقياس الى مكانه المناسب فالتسكين و اما فى المركبات فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة .

فان تلك الاجسام لاتصير هى ماهى بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة وحدها و ان كانت لابدلها فى ان يكون هى ما هى من تلك القوة فكان تلك القوة جزء من صورتها وكان صورتها تجتمع من عدة معان فيتحد كالانسانية فانها تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطق .

و اذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع اعطيت المهية الانسانية و اما كيفية نحو هذا الاجتماع فالاولى ان يبين فى الفلسفة الاولى هذا ملخص كلامه و فيه امور صحيحة على طور حكمتنا المشرقية و امور متزلزلة كما يظهر على من تامل و تدبر فى مواضع من كلامنا فقوله صورة الشيء هى مهيته التى بها هو ما هو و مادته هى المعنى الحامل لمهيته كلام حق صحيح يجب التعويل عليه فى جميع المواضع .

وهذا الذى ذكره اصل يبتنى عليه كثير من مقاصدنا سيما التى فى علم المعاد فكل حقيقة نوعية فهى هى بصورتها التى مقوم نوعها و محصل جنسها و يتفرع عليه امور :

منها كون النفس الانسانية فى ذاتها مصداقا لجميع المعانى التى توجد فى الحيوان والنبات والمعدن على وجه الاطلاق .

ومنها مسئلة اتحاد العاقل بالمعقول .

ومنها جواز حركة الاشتداد فى الجوهر و اما قوله و ربما كانت طبيعة الشيء هى بعينها صورته كالبسايط و ربما لم يكن كالمركبات فلا يخلو من اضطراب ، اما اولا فلان قوله كالبسائط عنى به العناصر الاربعة كما يعلم من مواضع اخر من كلامه من ان الفلك لاطبيعة له و كذا الكواكب لاطبيعة لها وانما لها ميل فقط وهو من الكيفيات كالثقل والخفة .

وفيه مامر من ان الافلاك و كذا الكواكب لها طبيعة خامسة .

واما ثانيا فقوله «ربما لم يكن الخ» اراد به ان المركب الحيواني و النباتي صورته النوعية هي نفسه وهي بالعدد غير طبيعته وكانه اراد هيهنا بطبيعة الحيوان مثلا صور العناصر التي هي اجزاء مادته .

وانت تعلم ان شيئا منها ليست طبيعة الحيوان بما هو حيوان ولاالنبات بماهو نبات و ان اراد به غير تلك الطبايع بل التي هي مبادي حركات النمو او الارادة فالحق انها عين الصورة الحيوانية و النباتية وجودا و هوية و غيرها معنى و مهية و قوله فالطبيعة كشيء من الصورة ولايكون كنه الصورة و كذا قوله وكان تلك القوة جزء من صورتها يحتمل وجهين :

احدهما ما هوالمختار عندنا و هو ان معنى الطبيعة المذكورة احد معان يتضمنها الصورة النوعية التي للمركب فتلك الصورة مع تاحدها يتضمن مع تلك القوة من كونها مبدء قريبا للحركات و الاستحالات الناشية عما هي فيه بالذات لابالعرض و ان جاز وجود تلك القوة مفردة في مادة اخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار اخذها بشرط لاشيء آخر .

و ثانيهما وهوالذي قصده الشيخ كما يظهر من مواضع اخرى من كلامه وهو ان هذه القوة توجد في مادة المركب من الاسطقسات و معنى الصورة محمول على المركب لانها تتحد مع الفصل باعتبار اخذ معناها لابشرط شيء و الفصل محمول على المركب و معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود فيكون تلك القوة جزء من الصورة بهذا الوجه .

و هذا و ان كان وجها صحيحا الا ان النظر يعطي ان صورة الشيء التي هي مبدء فصله الاخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعاني الموجودة في القوى التي تحتها بوجه اعلى وابسط و كذا قوله وكان صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد الى اخره يجري فيه الاحتمالان المذكوران .

و كذا الكلام في قوله و اما كيفية نحو هذا الاجتماع فـالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى فان الذى يستفاد من كلامه فى غير هذا الموضع فى كيفية هذا الاجتماع المناسب لساير ماقاله هو ان صورة كل نوع هو مركب من عدة قوى كالانسان مثلا يجب كونها مبدء لساير قواه على ترتيب و نظام كانها يجمع الكل في واحد لكونها مرتبطا بواحد على وجه التناسب والترتيب والترتيب يجعل الكثير شبيهاً بواحد .

واما الذى ينتهى اليه النظر العميق ان الصورة كالصورة الانسانية مثلا و هى نفسه الناطقة على وحدتها جامعة لجميع قواها الحيوانية و النباتية و المعدنية على وجه مبسوط شريف و كذا الكلام في كل صورة بالقياس الى مادونها .

فان قلت : اذا كانت الصورة مبدء فاعليا لساير القوى قاهراً عليها فيلزم ان لاتنفعل عنها ولايستكمل بها .

قلنا هذه الصورة المقومة للمواد و قواها ليست في قوة الـوجود كالمبادى العقلية حتى يتبرى عن المواد و قواها كل البرائة فلكل منها جهتان جهة حاجة و استكمال وجهة غناء و تكميل .

وقد مر في مباحث التلازم بين المادة و الصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين فالصورة مقومة للمادة من جهة اصل حقيقتها باعانة جوهر عقلى يتصل به ضرباً من الاتصال و هى مفتقرة الى المادة فيعوارضها الانفعالية وهيأتها المسماة بالمشخصات و كلامنا في الصورة من جهة اصل حقيقتها لامن جهة تاخرها عن المادة و افتقارها اليها فانها ليست من تلك الحيثية صورة بل هيئة ولا المادة من تلك الحيثية مادة بل موضوعا و هكذا الحال فى كل صورة و مادة حتى النفس و البدن فان النفس محصلة للبدن و قواه من حيث اتصالها بالمبدء الفعال على نحو الشركة دون الاستقلال الا مع تمام الاتصال و حينئذ يستغنى عن البدن كل الاستغناء و هى قائمة بالبدن مفتقرة اليه في طلب الكمال من حيث انفصالها عن المبدء ومن جهة قصورها ونقصها هذا .

ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول : قـد علمت نسبة الطبيعة الى الصورة و منه

یستفاد نسبته الی النفس کما اومأنا الیه اما البسائط کالفلك و مافیه فان طبیعتها و نفسها شیء واحد فی الوجود و ذلك الواحد ذوشئون و درجات بعضها عقلیة و بعضها نفسانیة مدرکة للجزئیات و بعضها طبیعیة ساریة فی الجسم مباشرة للحرکة الدوریة التی علی نهج واحد من غیر ارادة بحسب هذه المرتبة اعنی القوة الساریة فی الجسم و ان کانت الحرکة ارادیة بحسب قوة نفسانیة یتحد بها هذه القوة الطبیعیة ضربا من الاتحاد و هذه القوة القریبة من فعل الحرکة حادثة شیئا فشیئا متجددة حسب تجدد الحرکة کما سبق تحقیقه .

واما نسبتها الی المادة فالتقویم بوجه و التخصیص بوجه و التنویع بوجه کما علمت فی مباحث المهیة و اما نسبته الی الحرکة و السکون فالاستلزام و الاستتباع من غیر تخلل جعل مستانف بینهما و اما نسبتها الی الاعراض ففی بعضها الافادة و التحصیل وفی بعضها التهیئة والاعداد .

وایضا فمن الاعراض مایعرض للجسم الطبیعی من خارج ومنها ما یعرض من جوهر الشیء فبعضها تابع للمادة کالسواد للزنجی و انتصاب القامة و حسن الشکل والخلقة و بعضها تابع للصورة کالذکاء و الفرح وحسن الخلق (بالضم) و غیرذلك فی الناس وقوة الضحك .

قال الشیخ فی بیانه ان هذه الامور وان لم یکن بد من وجودها ان یکون فی مادة فان منبعها من الصورة ومبدئها وستجد اعراضا تتبع الصورة و ینبعث منها او یعرض لها بوجه آخر لایحتاج لها الی مشارکة المادة و ذلك اذا حقق لك فی علم النفس .

اقول: جمیع الاعراض تابعة للصورة وهی منبعها ومبدئها الا ان الصور متفاوتة قوة و ضعفا وتجردا وتجسما ولیس شان المادة الا القبول والانفعال فلافرق بین عرض وعرض فی ذلك بل کل عرض نسبتها الی الصورة بالوجود والصدور والی المادة بالاستعداد والقبول لکن بعض الصور قریبة الذات من افق المادة الجسمانیة کالصور المعدنیة و النباتیة فکذلك

الاعراض التابعة لها کالاشکال والالوان و بعضها بعیدة الذات عنها کالنفوس سیما الانسانیة والفلکیة فکذا الاعراض الناشئة منها .

ولما کانت تلک الصور العالیة الشریفة حیثما وجدت وجدت معها فی المادة صور و قوی متوسطة بینها و بین المادة المتوسطة السافلة الجسمیة فلاجرم یوجد منها فی تلک المادة اعراض متفاوتة القرب و البعد منها فلاجل ذلک یقع الاشتباه فیقال لبعضها انها تابعة للصورة ولبعضها انها تابعة للمادة و التحقیق ماشرنا الیه .

و بالجملة فاعلی الصور مالامادة له اصلا لا بحسب الذات و لا من جهة افعالها القریبة کالعقول القادسة فکذلک اعراضها التابعة لانها المعانی الکلیة والصفات العقلیة کالعلم الکلی و القدرة التی لیس معها شوب تغیر و الارادة التی هی عنایة محضة لاالتفات معها الی السافل وبعدها صور لاتعلق لها بالمادة ذاتاً ولها تعلق اضافی من جهة افعالها المتغیرة الزمانیة کالنفوس الفلکیة و نحوها و کذلک اعراضها التابعة کالعلوم النفسانیة المتغیرة و الارادات المتجددة .

و بعدهاتین المرتبتین صور قویة التعلق بالمواد شدیدة النزول الیها علی طبقات متفاوتة فی النزول و غایتها فی النزول ماتکون ساریة فی جمیع اجزاء المادة التی فیها علی نسبة واحدة من غیر تفاوت کالطبایع الاسطقسیة و المعدنیة فانها ذات اجزاء مقداریة کاجزاء الجسم و ارفع منها قلیلا الصورة النباتیة فانها ببعض اجزاء النبات اربط و اعلق دون البعض فلها شیء من المادة کالاصل لا یبقی الصورة اعنی النفس النباتیة بدونه فاذا قلع یجف النبات ویفسد کله و لها شیء کالفروع اذاقطعت لم یفسد صورة الکل مادام الاصل باقیا و ایضا یتبدل اجزاء النبات بحسب التغذیة والتحلیل والنفس باقیة ضربا من البقاء وارفع درجة من صورة النبات صورة الحیوان فان بعضها یکاد ان یبقی عند فساد البدن بشخصه بقاءاً شخصیا .

و بالجملة فقد وضح غایة الوضوح ان قوام کل مرکب نوعی طبیعی بصورته او ماهو کالصورة اقوی وآکد من قوامه بمادته او ماهو کالمادة حتی یصح ان یقال

طبیعة الشیء هی صورته و ماأشد مخافة رای طائفة من المتقدمین حیث فضلوا جانب المادة فی التقویم علی جانب الصورة متمسکین بحجة واهیة هی انه لو کانت الصورة هی الطبیعة فی الشیء لکان السریر اذا غسن وصار بحیث یفرع غصنا وینبت فرع سریر! ولیس کذلک بل یرجع الی طبیعة الخشبیة .

وهذا القائل کما ذکره الشیخ کانه رای ان الطبیعة هی المادة و لا کل مادة بل المحفوظ ذاتها فی کل تغیر وکانه لم یفرق بین الصورة الصناعیة والطبیعیة ولا ایضا بین العارض والصورة و لم یدران مقوم الشیء یجب ان لا یکون منه بدعنه وجود الشیء لاعند عدمه ایضا بل الصورة للشیء مایجعل به الشیء هو ماهو بالفعل ومادته هی ما به یکون بالقوة فلایفید المادة وجود الشیء بالفعل بل ان افادت فانما افادت قوة وجود الشیء لاغیر

الاتری ان الطین واللبنات اذا وجدت کان للبیت وجود بالقوة و اما کونه بالفعل فمستفاد من صورته حتی لوجاز ان یقوم صورة البیت لافی مادة لاستغنی عن اللبنات وما یجری مجریها؟ فالحاجة لبعض الصور الی المادة لنقص وجودها الشخصی وضعفها لا لاجل اصل حقیقتها النوعیة.

وسیظهر لك فی مباحث المعاد ظهورا اتم مما سبق فی مباحث المثل الالهیة ان جمیع هذه النوعیات المرکبة لها وجود صوری فی عالم مقداری مجرد عن هذه المواد و استعداداتها و ذلك العالم کله صورة بلا مادة و الوجود فیه فعل بلا قوة و کمال بلانقص وقرار بلاحرکة ودوام بلاتجدد و الحرکة لا توجد فی ذلك العالم اصلا لافیها نصب ولافیها من لغوب .

واعلم ان هیهنا الفاظا مشتقة یستعملها اهل العلم فیقال الطبیعة والطبیعی وماله الطبیعة و مابالطبیعة وما بالطبع وما یجری مجری الطبیعی ، اما الطبیعة فقد یستعمل علی معان متقاربة الماخذ عندنا والیق مایذکرمنها ثلثة :

فیقال الطبیعة للمبدء الذی قد عرفتها اعنی ما یباشر الحرکة و الاستحالات

و مقابلاتها و يقـال لما يتقوم به جوهر كل شيء و يقال طبيعة لحقيقة كل شيء و ذاته .

واما الطبيعي فهو كل منسوب الي الطبيعة و ذلك اما ما فيه الطبيعة و اما ما عن الطبيعة فالاول هو المتصور بالطبيعة او الـذى للطبيعة كالجزء من صورة و اما الثاني فالاثار و الحركات و غيرها من المكان والزمان و ما يجانسه ، و امـا ماله الطبيعة فهو الذى له في نفسه مثل هذا المبدء اعنى الجسم المتحرك بطباعه والساكن بطباعه .

واما بالطبيعة فهو كل ماوجوده بالفعل عن الطبيعة بالوجود الاول كالاشخاص الطبيعية او بالوجود الثاني كالانواع الطبيعية .

واما بالطبع فهو كل مايلزم الطبيعة كيف كان على مشاكلة القصد كالاشخاص والانواع الجوهرية او لازمالها كالاعراض اللازمة والحادثة و اما مايجرى المجرى الطبيعي فمثل الحركات و السكونات التي يوجبها الطبيعة بنفسها لذاتها لا خارجة عن مقتضاها والخارج عن مقتضاها ربما كان عنها نفسها بسبب قابل فعلها وهو المادة .

فان الرأس المسفط و الاصبع الزايدة ليس جاريـا مجرى الطبيعي و لكنه بالطبع و بالطبيعة بمعني ان سببه الطبيعة ولكن لالنفسها بل لعارض هو حال المادة بحسب كمية او كيفية يقبل ذلك .

حكمة مشرقية

اعلم : ان الطبيعة قد تكون جزئية و قد توجد كلية و الاولى هي الطبيعة الخاصة بشخص شخص و الثانية هي التي توجد مفارقة الهوية عن المواد الجزئية نسبتها الى هذه الشخصيات نسبة الفاعل الى فعله و نسبة الاصل الى فروعه والكلى بهذا المعنى غير المهية الكلية التي لا توجد بالاستقلال في الاعيـان بل تابعة في الوجود لوجود الاشياء التي تحمل هي عليها بل انما هي عينها في الوجود و غيرها

بحسب التصور عند التحليل واما الكلی الذی كلامنا فيه فهو صورة عقلية مجرد الوجود والمعنی جميعا عن المواد الجزئية .

والشيخ قد انكر وجودها فی الاعيان حيث قال: لاوجود الا للقوی المختلفة التی فی القوابل ولم تكن النسبة متحدة ثم انقسمت نعم لها نسبة الی شیء واحد والنسبة الی الشیء الواحد الذی هو المبدء لايرفع الاختلاف الذاتی بين الاشياء و لايقوم المنسوبات مجردة بالقوابل لاوجود للطبيعة بهذا المعنی لافی ذات المبدء تعالی،

فانه من المحال ان يكون فی ذاته شیء غريب عن ذاته ولافی طريق السلوك الی الاشياء كانه فايض لكنه بعد لم يصل ولاله وجود فی الاشياء متحد بلا اختلاف بل طبيعة كل شیء آخر بالنوع او بالعدد انتهی .

اقول: قد استقصينا الكلام فيما سبق فی اثبات ان لكل طبيعة نوعية صورة واحدة عقلية فی عالم المفارقات نسبتها الی هذه الطبايع الجزئية نسبة الكمال الی النقص ونسبة الاشد الی الاضعف فلانعيد ذكره .

و العجب ان الشيخ معترف بان للطبايع الجزئية غايات وان الغاية فی تعاقب الاشخاص هی بقاء النوع وذكر ان الكلی ربما كانت كلية بحسب نوع و ربما كانت كلية علی الاطلاق و كلاهما لاوجود لهما فی الاعيان ذواتا قائمة الا فی التصور لاوجود الا للجزئی!

اما احدهما فهو ما نعقله من مبدء مقتضی التدبير الواجب فی استحفاظ النوع والثانی ما نعقله من مبدء مقتضی التدبير الواجب فی استحفاظ الكل علی نظامه .

فنقول: اذا لم يكن للصورة الكلية وجود عقلی مستقل فی الاعيان فای معنی لاستحفاظه فی هذا العالم من جهة نسبة الجزئيات اليه و ذكر ايضا فی الالهيات فی فصل اثبات الغاية فی حل شبهة من ابطل الغاية فی اشخاص الكاينات التی لايتناهی حيث لاينتهی الی غاية بهذه العبارة :

واما اشخاص الكاينات الغير المتناهية فليست هی بغايات ذاتية فی الطبيعة و

لكن الغاية الذاتية هوان يوجد مثلا الجوهر الذى هوالانسان اوالفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا و كان هذا ممتنعا فى الواحد المشار اليه لان كل كاين فاسد فاستبقى بالنوع و الغرض الاول هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا فهو العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد .

لكن هذا الواحد لابد فى حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لاتناهى الاشخاص غرضاً على المعنى الضرورى اقول: ومن تامل فى كلاميه احدهما ان لاوجود للطبايع النوعية مستقلة والاخر ان الغاية والغرض الاصلى فى فعل المبدء الفاعلى هى الطبيعة النوعية دون الاشخاص الاعلى وجه التبع وعلى قسم من الضرورى المذكور فى موضعه لحكم بالاسطراب والحيرة فان الغاية بالحقيقة والتى يؤمها القصدوالغرض بالذات يجب ان تكون موجودة فى الاعيان وجودا اقوى من وجود مالا يؤمه القصد من الفاعل الا بالعرض و على وجه الاستتباع .

فصل (٣)

فى ان فعل الطبيعة بالذات سواء كانت كلية او جزئية ليس الا الخير و الصلاح لا الشر و الفساد

قال الشيخ : ان كثيراً مما هوخارج عن مجرى الطبيعة الجزئية ليس بخارج عن مجرى الطبيعة الكلية فان الموت وان كان غيرمقصود فى الطبيعة الجزئية التى فى زيد فهو مقصود فى الطبيعة الكلية من وجوه :

احدها لتخلص النفس عن البدن للسعادة فى السعداء و هى المقصودة و لها خلق البدن و اذا اختلفت فليس بسبب من الطباع بل لسوء الاختيار و ليكون لقوم آخرين حالهم فى استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجود فانه ان خلدهؤلاء لم يسع للاخرين مكان ولا قوة وفى قوة المادة فصل للاخرين و هم يستحقون مثل هذا الوجود و ليسوا اولى بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود .

فهذه وغيرها مقاصد فى الطبيعة الكلية و كذا الاصبع الزائدة هي مقصودة فى الطبيعة الكلية التى تقتضى ان تكتسي كل مادة ماتستعد لها من الصور ولاتعطل فاذا فضلت مادة تستحق الصورة الاصبعية لـم تحرم و لـم تضيع انتهى اقول فيه موضع بحث من وجوه :

احدها مامر من لزوم التدافع فى كلامه حيث اثبت هيهنا وجود طبيعة كلية في الاعيان وقد انكرها بعينه فيما مـر .

و ثانيها ان مثل الموت و الفساد وما يجرى مجريهما غير منسوب بالذات الى الطبيعة كلية كانت او جزئية فان منشأ الموت ان الطبايع الشخصية متوجهة الى كمالاتها بحركاتها الجوهرية التى مرت الاشارة الى ثبوتها فاذا انتقلت الطبيعة الجزئية من فطرتها الاولى الى كمال صورى آخر و غاية ذاتية اخرى يطرء الزوال على نشأتها الاولى لطريان نشاتها الاخرى قبل انها فسدت او ماتت و ليس الفساد و لاالموت فعل الطبيعة بالذات وعلى سبيل القصد بل الغرض على سبيل التبع .

و ثالثها ان الذى ذكره سببا لفعل الموت من الطبيعة الكلية من ايصال النفس الى السعادة الاخروية مختص بالنفوس الانسانية ولايجرى ماذكره فى النفوس الحيوانية فضلا عن النباتية مع ان الموت او الفساد لحقها ايضا من جهة الطبيعة .

و رابعها ان تلك السعادة على ما قرره في بحث المعاد حسب ما ذهب اليه هو وا كثر اتباع المعلم الاول عقلية صرفة فهي لاتحصل الا لجماعة من النفوس الانسانية هي اقل عدداً من البواقي والذى يفعله الطبيعة الكلية من الغايات الذاتية لابد وان يكون عاما اوا كثريا كما مر فى بحث الغاية فلو كان قضاء الموت من الطبيعة لبلوغ النفس الى تلك السعادة لزم ان يكون جميع الناس او اكثرهم سعداء ولايكون الشقى الاالنادر منهم و ليس الامر كذلك عندهم.

فالحق ان جميع الطبايع متوجهة لذاتها الى كمالاتها وغاياتها والتخلف عن البلوغ امالقسر قاسر اوعروض قاطع اوقصور طبيعة وان حكمة عروض الموت ليست

مقصورة على البلوغ الى السعادة و ان السعادة العقلية غير مطلق الكمال و الفعلية وان جميع النفوس المفارقة عن هذه الابدان لها وجود آخر اشد وآكد من هذا الوجود وتاكد الوجود لاينافي الشقاوة والنكال كما سياتى بيانه فيعلم المعاد.

فصل(٤)

في موضوع العلم الطبيعي ومباديه

قد تقرر فيعلم الميزان وفي فن البرهان منه ان العلوم منها كلية ومنها جزئية و المراد من العلم الكلي مايبحث فيه عن احوال الموجود بماهو موجود و عوارضه الذاتية التي تلحقه من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعاً مقداريا او عدديا اونوعا واقعا في التغير كالعلمين الاخرين اعني التعليمي والطبيعي فالطبيعي علم جزئي ولكل علم جزئي موضع خاص جزئي.

فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس من حيث هو واقع في التغير والمبحوث عنها فيه هي الاعراض اللاحقة له من هذه الحيثية سواء كانت صورا او اعراضا اونسبا ويسمى كلها طبيعيات منجهة نسبتها الى القوة التي تسمىطبيعة كما قد عرفتها فبعضها موضوعات لها وبعضها آثاروحركات تصدر عنها ولاشك ان للامور الطبيعية مبادواسباب.

وقد ثبت انالعلم بذى السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه فلا سبيل الى تحقيق معرفة هذه الامور الطبيعية الا بعدالوقوف على معرفة مباديها و اسبابها وتلك المبادى لايخلو اما مباد لكافتها ورمتها فيشترك فيها الجميع اولبعضهادون بعض:

اما التي تعم جميعها و تشترك فيها الكل و هي المبادى لموضوعها المشترك ولاحوالها المشتركة فلا يمكن اثباتها اذا احتاجت الى الاثبات فيصناعة الطبيعيين كما علم فيفن البرهان من الميزان بل اثباتها على ذمة صاحب العلم الكلي وليس على الطبيعي الاقبول وجودهاوضعا وتصورمهيتهاانية واماالمبادى التي لجزئي جزئي منها

من غير اشتراك الجميع فيها فلا يبعدان يفيد العلم الطبيعي اثباتها انية ومهيتمعاً

ثم ان الاشياء الطبيعية اذاكانت لها مباد عامة مشتركة واخرى جزئية مختصة مثل مبادالنمو والحس فطريق التعلم و التعليم فيها ان يبتدء فى السلوك مما هو اعم وينتهي الى ماهو اخص وهذا في مبادى القوام والحد معلوم لكل من له ادنى بصيرة فانك اذا اردت ان تعرف مهية الانسان بحـده وحقيقته فمعرفتك لجنسه و هو جزؤه المادى اقدم من معرفتك لنوعه فثبت ان العام اعرف عندالعقل من الخاص .

ومن ارتاضت نفسه بالفلسفة الالهية يعرف ان مبادى الوجود ايضاً كالفاعل والغاية اقدم تعرفا فى ذاتها من معلولاتها وكانا قداوضحناهذا فيماقبل .

و بالجملة المنهج الاشرف فى التعليم ان يكون السلوك العلمى مطابقا للسلوك الوجودى النازل من الاعلى الى الاسفل ومن الاعم الاشمل الى الاخص الاقل فمن اراد ان يعرف الامور الطبيعية فينبغي له ان ياخذ اولا من مبادى الطبيعة المشتركة الى تلك الطبيعة و احوالها و منها الى الطبايع المختصة و احوالها من جهة مباديها الغير المشتركة اذ الامور العامة اعرف عندعقولنا من الامور الخاصة .

واما عندالطبيعة فان كانت جزئية فالشخص الجزئى اعرف عندها من المعنى النوعى وبعده المعنى الجنسى فان المقصود فى الطبيعة الجزئية ليس ان يوجد حيوانا مطلقا ولا جسما مطلقا بل ان يوجد اولا جسما خاصا ثم حيوانا خاصا ثم انسانا وهكذا الى ان ينتهى الى حقيقة خاصة جامعة لكل كمال فى الطبيعة واما المقصود فى الطبيعة الكلية (١) بالمعنى الذى حققناه فهو اولا و بالذات وجود مـا هو اعلى و اشرف منها فى الحيطة و الجمعية ثم ما يليه على وجه التبعية و اللزوم و هكذا الى ان ينتهى فى النزول الى الجسمية و الهيولى .

١ - وهى الانسان الكامل الذى اوتى جوامع الكلم وحينئذ يكون طبيعة كلية وصورة مفارقة عقلية وهذا مسلك انيق ومنهج دقيق يثبت به المثل الالهية والصور المفارقة العقلية للانواع الطبيعية حسب مـا رآه الافلاطن الشريف الالهى موافقا لاستاذه سقراط كما سلف مستقصى ، فافهم . (اسماعيل ره)

فالمقصود فى فعل الطبيعة ليس الانحوا من الوجود و الوجود كما علمت متفاوت فى القوة والضعف و الحيطة والقصور و ليس مقصودها كما زعمه بعض مهية كلية نوعية كانت او غيرها اذالمهية غير مجعولة ولا مقصودة بالذات كماسبق وانما المجعول و الغاية فى القصد من اى مبدء كان هو الوجود لكن الوجودات قد يشترك فى معنى نوعى او جنسى او غير ها للعقل ان يتصور ها و يتوسل من تعرف بعضها الى تعرف الاخر .

و لاجل ذلك يقال العام اعرف عندالعقل من الخاص لان الذى يتفطن به اولا من صفات الموجودات هو المعنى المشترك بين الكل كالشيئية والموجودية ثم المعنى الذى دون ذلك فى الاشتراك كالجوهرية و العرضية ثم كالجسمية و هكذا الى ان ينتهى الى معنى محصل كامل نوعى و لذلك الناس كلهم كالمشتركين فى معرفة العمومات واوائل المفهومات التى لا كمال معتدبه فيها وانما يتميزون بان بعضهم يعرف الخصوصيات و ينتهى الى النوعيات ممعنا فى التفصيل .

وهذا الامعان فى تحقيق الخصوصيات ينتهى ببعض من هؤلاء الى ان يشاهدوا بعين عقولهم صورا عقلية وجودية و ذواتا كاملة نورية هى مبادى النوعيات و هذا هو الطرف الاعلى من الكمال و هو النتيجة الكبرى من معرفة المعانى العامة و الخاصة .

ولذا قيل المعرفة بذر المشاهدة و هذه المشاهدة غير الاحساس لان حصول الاحساس كان متقدما على حصول تلك العمومات والمخصصات والمشاهدة بعد ذلك وربما وقف بعضهم فى المعرفة على الجنسيات العامة كمن عرف الجسمية دون ان يحصل معها المعانى الفصلية كالنامى حتى يعرف معنى النبات او حصل الجسم النامى و وقف عليه دون معرفة الحساس حتى يعرف معنى الحيوان .

فاذا انتهت المعرفة الى الطبايع النوعية واحوالها وقف النظر البحثى و ليس بعده الا المشاهدة الحضورية للطبايع العقلية و الصور المفارقة و اما معرفة الطبايع

الجزئية فليس يبالي العقل بما يفوته من معرفتها لان وجودها انماهو كمال للموضوع الجسماني وليس كمالا = للموضوع العقلي.

فصل(٥)

فى تعديد المبادى التى للطبيعيين ان ياخذوها على سبيل المصادرة و الوضع

اعلم ان الاشياء الطبيعية مباد و اسباب ؛ سنشير اليها اما مهية الموضوع اعني الجسم الطبيعى من حيث قبوله للتغير فهى كانها مركبة من معنى الجسم الطبيعى و الحيثية المذكورة واما الجسم الطبيعى فقدمضى تحقيق مهيته و اما معنى الحركة و التغير فهو ايضا قد علم واما المبادى فللجسم الطبيعى من حيث هو جسم طبيعى وهو كالجزء من مهية الموضوع للعلوم الطبيعية مباد وله من حيث هو كائن الجوهر فاسد بل متغير فى الجملة زيادة فى المبادى .

فالمبادى التى يحصل بها الجسمية منها ماهى اجزاء من وجوده و حاصلة فى ذاته وهويته وهو اثنان احدهما المادة كالخشب للسرير وثانيهما الصورة كالهيئة للسرير فالاول استعداد محض يسمى هيولى وموضوعا ومادة وعنصراً واسطقسا كل اسم بحسب اعتبار معنى آخر والثانى هوالصورة الجسمية وهى كون الجسم بحيث يصح ان يوجد فيه ابعاد خطية متقاطعة على زوايا قوائم وهى ايضا اضعف الصور وجودا ووحدة يبقى مع آحاد التشكلات والتكممات و كل من هذين كما هو مبدء للجسم بما هو جسم كذلك مبدء للجسم الذى هو نوع من انواع ذلك الجسم .

لان ساير الصور التى للطبيعيات التى هى مبادى اجناسها وانواعها لا تنفك عن مقارنة الجسم الطبيعى مطلقا فيكون المادة الاولى التى هى احدمبادى الجسم التى منزلته من الجسم منزلة الخشب من السرير نسبتها الى الاجسام ذوات تلك الصور تهذه النسبة فيكون جوهراً اذا نظر الى ذاتها غير مضافة الى شىء من الصور بل خالية عنها لكن من شانها ان يقبلها

مجتمعة اومتعاقبة سواء كان ذلك من شان طبيعة مطلقة جنسية لها حتى لا يكون لها وحدة الاوحدة ذهنية غير متحققة الوقوع فى الاعيان بصفة الوحدة او من شأن طبيعة شخصية لها هى بصفة الاشتراك للجميع مجتمعة او متعاقبة واقعة فى الاعيان على اختلاف المذهبين .

والذى سبقت الاشارة اليه ان وحدتها الخارجية الشخصية باعتبار المعنى الذى هى به مادة فى الضعف كالوحدة الجنسية للمعنى الجنسى الاشياء وذلك لفرط نقصان وجودها فى ذاتها خالية عن الصور فيكون فى طبعها وطبيعة كل مادة لما بعدها من الصور ان يكون لها مناسبة ما اليها بالنقص والتمام والضعف والشدة والغنى والفقر كانها رسم فيها وظل وشبح وخيال و من الصور ويكون الصورة هى التى يكمل الجوهر المادى لوجودها جوهراً آخر بالفعل بعد ما كان بالقوة

فاذن ينبغى ان يوضع الطبيعى ان للجسم بما هو جسم مبدئين قريبين ذاتيين احدهما هيولى و الاخر صورة ان شئت صورة امتدادية مطلقة وان شئت صورة كمالية بعدها من صور الاجسام وان شئت صورة عرضية كما فى الاصناف الجسمانية كالابيض و الماشى والضاحك وليوضع ان الهيولى الاولى لا يقوم بنفسها مجردة عن الصور الجرمية بل كل هيولى بما هى هيولى لا تجرد عن الصورة التى تقومها قائمة بنفسها و يكون الصورة التى تزول عنها لولا ان زوالها انما هو مع صورة اخرى موت ! عنها ويقوم فى التقويم مقام الاولى لبطلت الهيولى .

لست اقول ان تقويم اللاحقة من الصورة بعينه هو تقويم السابقة بالعدد بل الهيولى جوهر مبهم الوجود له تحصلات متعددة ينحفظ وحدتها الذاتية باى تحصل جاء من الصور و ينبغى ان يوضع ايضا للطبيعى آخذاً من الفلسفة الاولى و العلم الكلى ان كل صورة اخذت تماما لحقيقة نوع من الانواع لا يجوز تبدلها الى صورة اخرى نوعية والنوع هو النوع الاول ولا الى شخصية اخرى مباثنة الوجود و الشخص هو الشخص الاول بل يفسد .

وهذا بخلاف كل جوهر اخذ مادة لنوع او لشخص فان المادة انما اعتبرت في الشيء المتقوم على وجه الابهام فيجوز تبدلها و النوع بل الشخص باق بحاله مادامت الصورة باقية بحالها ولاجل هذا لايجوز الحركة في الجوهر الصوري ويجوز في الجوهر المادي و لاجل ذلك لا يجوز حركة الصورة الجسمانية و لا المقدار الجسماني في الكم لانه بما هو نوع مقداري لابد له من بقاء صورة الامتداد المعين فيه و بقاء الموضوع شرط في الحركة و المتبدل لا يجوز ان يكون عين المتبدل فيه .

و يجوز هذه الحركة على ما هو كالصورة المقيمة لهذه الجسمية التعليمية كالصورة المقومة لنوع من النبات فانها مادامت باقية بالعدد يكون تلك الحقيقة باقية بالعدد و ان تبدلت عليها المقادير الجسمية بحسب الخصوصيات الامتدادية فان جسمية ما و مقدارا ما يكفي لان يكون جزء ماديا لحقيقة معينة من النبات و هكذا قياس نوع من انواع الحيوان في جواز تبدل القوى النباتية عليه عددا او نوعاً مع بقائه بالشخص مادامت صورته الحيوانية المعينة اعني نفسه باقية بالعدد .

فهذا هو الكلام في المبادي الداخلة في قوام الجسم و للاجسام مباد ايضا فاعلية وغائية فالفاعل هو الذي طبع الصور التي للاجسام في مادتها تقوم المادة بالصور وجوداً وقوم منهما المركب مهية تفعل صورته في مادته و ذلك المركب يفعل ما يفعل صورته و ينفعل عما ينفعل بمادته و الغاية هي التي لاجلها طبعت هذه الصور في المواد و الكلام هيهنا لما كان في المبادي المشتركة فيكون الفاعل الماخوذ هيهنا فاعلا مشتركا و كذا الغاية المعتبرة هيهنا هي الغاية المشتركة .

قال الشيخ في الشفاء والمشترك فيه هيهنا يعقل على نوعين احدهما ان يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا اولا يترتب عليه سائر الافاعيل كالذي يفيد المادة الاولى الصورة الجسمية الاولى ان كان شيء كذلك على ماتعلمه في موضعه فيفيد الاصل الاول ثم بعد ذلك يتم وجود مابعده ويكون الغاية مشتركا فيها بانها الغاية التي تؤمها جميع

الامور الطبيعية ان كانت غاية كذلك على ما تعلمه في موضعه

فهذا نحو و النحو الاخر = ان يكون المشترك فيه مشتركا بنحو العموم كالفاعل الكلى المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئية للامور الجزئية و الغاية الكلية هى المقولة على كل واحد من الغايات الجزئية لا الامور الجزئية .

اقول: فيه بحث اما اولا فلان الذى ذكره اولا فى تبيين الفاعل المشترك مما ليس له وجه صحة فان الصادر اولا من المبدء الفعال فى هذا العالم ليس هو الجسمية المشتركة ثم الصور الكمالية النوعية بل الطبايع الخاصة الكمالية اقدم صدورا و فعلا من الامور الجنسية .

كيف وقد حقق فى مقامه ان الذى يجرى مجرى الصور مقوم للذى يجرى مجرى المادة و ايضا الصورة الجسمية لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور النوعية لم يكن الصور صورا بل كانت اعراضا لاستغناء الجسمية عنها فى الوجود .

واما ثانيا فلان الغاية على المعنى الذى يكون بازاء الفاعل بهذا المعنى يلزم ان يكون اخس الغايات لانه يلزم ان يكون غاية للجسمية اولا و لغيرها بتوسطها كما ان الفاعل كذلك .

واما ثالثا فلانه قد صرح الشيخ فى الالهيات فى فصل القوة والفعل بان ما بالفعل دائماً اقدم مما بالقوة وبين ذلك بوجوه كثيرة وايضا ابطل فى موضع آخر منها فى فصل تكون الاسطقسات كون الوجود اولا للجسم وليس له فى نفسه احدى الصور المقومة غير الصورة الجسمية ثم يكتسب ساير الصور .

واما رابعا فلان الذى ينبغى ان يوضع للطبيعى من احوال المبادى يجب ان لايكون مبحوثا عنه فى علمه فعلى هذا الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو الذى ذكره ثانيا لايجوز ايضا ان يكون من المبادى التى يتسلمه الطبيعيون على وجه المصادرة .

فالحق ان يعرف معنى الفاعل المشترك والغاية المشتركة على نحو آخر

غيرهما وان كان قريبا من النحو الذى ذكره الشيخ وهو ان يكون الفاعل المشترك وهو الذى يبتدى منه وجود جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط وان الغاية المشتركة هي التى ينتهى اليها ولاجلها وجود جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط وميل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد او كثيرا بالعدد وسواء كان فاعلا لغير الامور الطبيعية ايضا او كان مقصور الفعل على تلك الامور فهو فاعل مشترك لجميع الاشياء الطبيعية من حيث صدورها عنه بعينه واحدا اومتعددا و كذا القياس فى الغاية المشتركة بما هى غاية مشتركة بالمعنى المذكور فالصادر اولا من الفاعل المذكور هو اشرف الطبايع النوعية المتعلقة بالاجسام كالنفوس الحيوانية على تفاوتها فى التقدم حسب تفاوتها فى الكمال ثم النفوس النامية من اكملها الى انقصها.

ثم الطبايع المعدنية ثم الاسطقسات ثم الصور المقدارية ثم المادة المشتركة والعائد اليه فى الانفعالات الاعدادية الزمانية فى سلسلة الرجوع الصعودى على العكس من الترتيب الاول الصدورى النزولى فيبتدى الوجود من الاخس فالاخس كالصور الجسمية والعنصريه الى الاشرف فالاشرف كالنفوس ومابعدها.

و الفرق بين وجودى النظيرين فى كل مرتبة مما يحتاج الى كلام مشبع لايناسب هذا الموضع وظاهر ان الفاعل بهذا المعنى و كذا الغاية بالمعنى المشار اليه خارج عن عالم الطبايع الماديات والمتغيرات واما انه واحد فى ذاته او كثير ، واجب او ممكن فمما تبين فى موضع آخر ليس على الطبيعى ان يبرهن عليه ولا ايضا وجب عليه ان يضعه و يتسلمه .

واما ان المبادى المشتركة فى الاجسام الطبيعية هى هذه الاربعة فعليه ان يضعه وهو مبرهن عليه فى الفلسفة الاولى واما الجسم من حيث وجوده الخاص المتغير او المستكمل او الكائن الفاسد فان له زيادة مبدء فان كون الشيء متغيراً تغيراً طبيعيا اولا وان يصير بصدد الاستكمال كمالا ذاتيا اوعرضيا او كائنا وان كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا والمفهوم من كونه كائنا اوحادثا

غير المفهوم من كليهما جميعا لابدوان يكون فيه شىء ثابت هو المتغير وصفة كانت موجودة فعدمت وصفة كانت معدومة فوجدت .

و معلوم انه لابد للكائن من حيث هو متغير فى ذاته من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة و عدم سابق لها مع الصورة الزائلة وعدم مقارن معها للزائلة وهذا فى التغيرات التى فى الصفات الزائدة على جوهريات الاشياء معلوم لاكثر الناظرين .

واما نحن فبفضل الله وجوده فقد بينا ذلك فى جوهريات الطبايع المادية على وجه لم يتيسر لاحد بعد المعلم ومن بحذوحذوه من الفلاسفة حيث سلف ذكره من كيفية تجدد الطبيعة وتقوم وجود كل جزء منها بالعدم وعدم كل منها بالوجود .

فعلى هذا يجب ان يكون العدم معدوداً من جملة المبادى المقومة للكائنات فان العدم شرط فى كون الشىء متغيرا و اذا كان التغير فى جوهر الشىء و قوامه كان للعدم شركة فى تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكلية عما هو متغير فى ذاته يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه مبدء بمعنى انه لابد منه فى وجود الشى .

و لو نوقش فى اطلاق اللفظ وقيل المبدء هو الذى لابد من وجوده فى وجود شىء فلا مبالاة لنا فى ذلك مع قابله فليستعمل بدل المبدء المحتاج اليه فالعدم لابد من اخذه فى تحديد المتغير المستكمل و كذا لابد من اخذ الصورة (١) فيه على ان هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود كانه عدم شىء مع تهيؤ واستعداد فى مادة معينة فان الانسان لايتكون عن كل لاانسانية بل لاانسانية فى قابل الانسانية لكن الكون باعتبار الصورة لاالعدم والفساد باعتبار العدم لاالصورة .

و قد يقال ان الشىء كان عن الهيولى وعن العدم ولايقال عن الصورة فيقال

١- بخلاف المادة فانه لماكان الشخص مع تبدل المادة باقياً بعينه علم عدم مدخلية المادة فى الشخص فلا يؤخذ فى تحديد الشىء فتدبر . (اسماعيل ره)

ان السرير كان عن الخشب او كان عن اللاسرير .

واعلم ان فى كثير من المواضع يصح ان يقال انه كان عن الهيولى وعن العدم وفى كثير منها لا يصح ودائما يقال كان عن العدم فانه لا يقال كان عن الانسان كاتب و السبب فيه ان بعض المتغيرات فيه استكمال للمادة بصورة كمالية يوجب وجودها فساد الصورة الاولى اوحالة وجودية لها .

فالاول كالنطفة اذا تكون عنها انسان حيث تزول عنها صوره النطفية .

و الثاني الخشب اذا تكون عنه سرير فانه وان لم يزل عنه صورة الخشبية مطلقا لكنه قد خلا عن صورة ما و تشكل ما بالنحت والنجر و بعضها ليس فيه استكمال بصورة يقتضي وجودها زوال شيء من الهيولى كالانسان اذا صار كاتبا فان الا نسانية باقية فيه بذاتها و صفاتها الوجودية ففى الضرب الاول من الموضوعات و الهيوليات يقال فيها عن بمعنى بعد = وفى الضرب الثاني اذا استعمل لفظة عن اولفظة من كان على معنى آخر وهو ان الكائن متقوم منهما كما يقال عن الزاج والعفص مداد .

و تفصيل هذا المقام يطلب فى الشفاء والذى لابد ان يعرفه الرجل العلمى ان جميع التغيرات الطبيعية يلزمها ان ينتقل مادة الشيء من صورة الى صورة كمالية فان الصورة الاولى وان زالت من حيث وجودها الناقص لكنها لما اشتدت واستكملت فهى كانها باقية من حيث السنخ و الذات فيجوز استعمال لفظة من او عن بحسب كل من المعنيين و بعض التغيرات الغير الطبيعية ايضا يجرى هذا المجرى كالانسان اذا صار كاتبا فصح فيه الاعتباران بخلاف البعض كالسرير اذا تفرق او الانسان اذا هرم والحيوان اذا مات .

فان الهرم والموت و اشباههما ليست عندنا من الغايات الذاتية التى توجبها التغيرات الطبيعية بالذات بل هى من الضروريات التابعة للاستكمالات فيجوز عدها من الامور الغير الطبيعية كالاتفاق والقسر ومما ذكره القدماء فى مثل هذا الموضع حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى و تشبيه الصورة بالذكر .

قال الشيخ : وهذا شيء لست افهمه .

اقول: قصر الكلام منافي مباحث العلل في تصحيح هذا الدعوى و اذا اريد من الهيولى مطلق المادة المستكملة بالصورة حتى يشمل المواد البدنية بقواها الحسية المستكملة بالنفوس بل يشمل العقل الهيولانى المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن في اثبات التشوق للمادة الى الصورة ولو باعتبار بعض الافراد كثير اشكال .

فصل (٦)

في كيفية كون هذه المبادى المقارنة اعنى المادة و الصورة والعدم مشتركة .

اما الهيولى فالمشهور من راى الفلاسفة انه لا يوجد هيولى مشتركة لجميع الصور الطبيعية بناء على ان الاجسام :

منها ماهى قابلة للكون والفساد .

ومنها ماليست بقابلة للكون والفساد بل وجودها بالابداع فلا يكون لها هيولى مشتركة تارة تقبل صورة الكائنات الفاسدة و تارة تقبل صورة مالا يفسد في طباعها و لاله كون هيولانى فان ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هيولى مشتركة لمثل الاجسام الكائنة الفاسدة التى يفسد بعضها الى بعض ويتكون بعضها من بعض لا للجميع هذا ماذكره الشيخ .

اقول : اما الذى ذكروه من الفرق ان بعض الاجسام مبدعة و بعضها كائنة فاسدة .

فهذا فرق من جهة الصورة لا من جهة المادة فجاز في الا حتمال العقلى ان يكون جوهر الموضوع للصورة المبدعة والصورة الكائنة شيئا واحداً صالحا في ذاته لقبول كل صورة لكن بعض الصور في نفسها بحيث يكون لها ضد مفسد و بعضها في نفسها مماله ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من جهة

المادة .

والذى يقوى هذا الظن ان الهيولى الاولى فى نفسها ليست الاقوة لقبول الاشياء من غير تخصص لها فى ذاتها والالكانت مركبة من قوة وفعلية ومادة وصورة فلاتحصل لها الابالصور و لاجل ذلك يكون التركيب بينها و بين الصور اتحادية على انك قد علمت فى مباحث حدوث العالم ان صورة الافلاك و الكواكب بحسب خصوصياتها وجزئياتها كائنة فاسدة واما طبايعها الكلية فليست مادية بل عقلية واما المبدء الصورى المشترك .

فالشيخ قد جوز ذلك واحدا بالعدد فى الصورة الجسمية الامتدادية دون غيرها من الصور الكمالية و قد اشرنا الى فساده (١)

و العجب ان الشيخ لم يجوز كون الهيولى واحدة مشتركة بواسطة اختلاف الصور مع ان اول ما يتحصل بـه الهيولى عنده هو الصورة الامتدادية الجرمية كما هو المشهور ونسبة الصورة الكمالية النوعية الـى الجسمية هذه النسبة فكيف لم يصر اختلافها موجبا لاختلاف الجسمية و قد صار موجبا لاختلاف الهيوليات ءبطلا لاشتراكها للكل على ان الهيولى ضعيفة الوجود لايقدح فى وحدتها الشخصية كثرة الصور كما مر بيانه بخلاف الجسمية فانها تتبدل بـالاتصالات و الانفصالات و غيرها من الاسباب .

فالحق ان المبدء الصورى المشترك بين الامور الطبيعية يمتنع ان يكون هو الصورة الامتدادية لتبدلها فى كل كون وفساد و اتصال وانفصال بل لانسب الصور فى ان يكون مبدء صوريا مشتركا هـو مـا جعله جماعة من الحكماء المتقدمين حيث

١ـ حيث قال فان كان تصرف الاجسام فى الكون والفساد انما هو فى وراء الصورة الجسمية حتى يكون مثل الصورة الجسمية التى فى الماء اذا استحال هواء باقية بعينها فيكون للاجسام مبدء صورى على هذه الصفة مشترك بالعدد وبعده مبادصورية يخص كل واحدمنهما .

(منه ره)

اخذوا العالم كله حيوانا واحدا له نفس واحدة هی نفس الكل وصورة الكل وهذا ممالا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الاعظم جسما واحدا مشتملا على جميع السمويات له حركة واحدة دائرة حول مركز الكل فان اختلاف الابعاض بالنوع اذا روعی فيها ترتيب ونظام بين الاشرف والاخس والالطف والاكثف لايقدح في الوحدة الشخصيته بصورة الجميع كانسان الذی هو عالم صغير .

ثم قال الشيخ : ولو كان للاجسام مبدء صوری مشترك بهذه الصفة لكان مداوم الاقتران بالهيولی ولايكون ولايفسد بل متعلق ايضا بالابداع .

اقول: قدعلمت فيما سبق ان كون الشیء دائم الاقتران بالهيولی يناقض كونه ابداعی الوجود غير كائن ولافاسد فان الهيولی عبارة عن امر حامل لقوة وجود الشیء وامكانه الاستعدادی ثم لحدوثه و كونه حتى لو كان الشیء مسلوب القوة والاستعداد والحدوث استحال تعلقه بالهيولی ومثل ذلك الشیء صورة محضة اذ كل مايتعلق وجوده بالهيولی فلابد ان يكون للعدم شركة في قوام وجوده فانه لايحصل الا بالحركة و الزمان فلا يكون ابداعيا .

واما الذی قررناه من الصور في ان يكون مبدء صوريا مشتركا فينبغی ان يكون لذاته جهتان احديهما عقلية حاصلة بالابداع والاخرى طبيعية متعلقة بالهيولی والكون والفساد والنفس الفلكية من هذا القبيل فانها من حيث جوهرها العقلی صورة ابداعية من عالم الامر و من حيث قواها الطبيعية و غيرها متعلقة الوجود بالهيولی سارية فيها كائنة فاسدة .

واما العدم فلايجوزان يكون من جملته عدم مشترك بالنحو الاول من النحوين المذكورين في الاشتراك لان هذا العدم عدم شیء من شانه ان يكون و هو معنى القوة والاستعداد فلم يبعدان يبطل عند وجود ذلك واما المشترك بالمعنى الاخر من النحوين المذكورين للاشتراك فلا شبهة في ان المبادی الثلثة مشتركة بهذا المعنى اذ يصدق على كل من الحوادث و الكائنات و المتغيرات ان له هيولی و

صورة و عدما .

و هذا المفهوم الكلى المشترك يقال انه لايكون ولايفسد على نحو = مايقال للكليات الطبيعية انها لاتكون ولاتفسد هذا ماقرره الشيخ .

و اقول : قد اشرنا سابقا ان الاشياء المتجددة الوجود هى بحيث يكون وجودها يخالط عدمها ويتشابك فيها الوجود و العدم وان لعدمها حظا من الوجود و لوجودها حظا من العدم اذ وجود كل جزء من اجزائه عدم الجزء الاخر و وجود ذلك الجزء عدمه و كذا كون كل جزء هو فساد الاخر وفساده كون الاخر .

و بالجملة الكل كما ان لهُ وجوداً للكل فيما يعتبر من الزمان فكك له عدم عن الكل فى ذلك الزمان و كذلك حال الاتصال المكانى للجوهر المقدارى المسمى بالقار الوجود فى نسبة وجود كل جزء مكانى منه الى عدم الجزء الاخر المكانى و نسبة وجود الكل الى عدم الكل مقيسين الى كل المكان .

و قد علمت ان نحو وجود الطبيعة الجسمانية هذا النحو بحسب كلتا الحيثيتين فاذن لو كان لمجموع العالم الجسمانى صورة واحدة مشتركة كما جوزه الشيخ لم يبعد ان يق ان له عدماً واحداً مشتركا بالمعنى الاول ايضا وان كان ذلك العدم متضمنا لاعدام كثيرة لاتحصى .

ثم قال الشيخ : ان لهذا العدم نحوا من الكون ايضا بالعرض و من الفساد ايضا بالعرض فكونه هوان يفسد الصورة عن المادة فيحصل عدم بهذه الصفة و فساده ان يحصل الصورة فلا يكون حينئذ العدم موجودا ولهذا العدم عدم بالعرض كما ان له وجودا بالعرض وعدمه هو الصورة ولكن ليس قوام الصورة ووجودها بالقياس اليه بل ذلك يعرض له باعتبار و قوام هذا العدم و وجوده هو بنفس القياس الى هذه الصورة .

اقول : هذا الذى افاده من ان للعدم كونا وفسادا بالعرض انما يجرى فى حوادث قارة الوجود دفعية الحصول وانت تعلم ان فى الوجود اشياء متدرجة الكون

غير مستقرة الذات كالحركة و الزمان وماينطبق عليهما من افراد مقولات يقع فيها الاستحالات حتى الجواهر الطبيعية عندنا فاذن العدم في مثل هذه الاشياء كالوجود في ان له كونا وفسادا بالذات لان كل جزء من اجزاء المتصل التدريجي كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كذلك يصدق عليه بهويته معنى عدم الجزء الذى بعده وبه فساده الذى قبله ولان وجود كل جزء كائن بحيث يعتبر في قوامه من حيث هويته فساد الجزء السابق .

و لاجل ذلك يعد العدم من المبادى لا كل عدم بل عدم جزء سابق كونه على هذا الجزء فكما ان الصورة متجددة الوجود متصل بعضها ببعض فللصورة كون متصل وفساد متصل فكذلك الاعدام متصل بعضها ببعض فللعدم ايضا كون متصل وفساد متصل وفساد العدم هو كون الصورة كما ان كون الصورة هو فساد العدم .

فليس لاحد ان يقول ان اطلاق العدم على هوية الامر التدريجي الحصول بما هو تدريجي الحصول اطلاق مجازى بالعرض فان التدرج في الوجود لايحصل الا بالتدرج في العدم فيكون لكل من الوجود والعدم له كونا و فسادا بالذات نعم اطلاق الكون والفساد على الصورة بماهي صورة اولى من اطلاقهما عليها بماهي عدم.

ثم لايخفى عليك ان اطلاق الاسم على افراد كل من هذه المبادى الثلثة اعنى المادة والصورة والعدم بحسب معنى مشترك في افراد كل منها بلا شبهة ومع ذلك ليس يمكن لنا ان نقول ان كلا منها يدل على ماتحته بالتواطؤ الصرف بل يجب ان يكون دلالتها دلالة التشكيك كدلالة الوجود والمبدء وذلك لان تحت كل منها اموراً شتى يختلف في معنى تلك المبدئية بالتقدم والتاخر والاشد والاضعف فلجميع مايقال انها هيولى طبيعة مشتركة في انها امر هو بالقوة لشيء آخر فقد يكون بسيطا وقد يكون مركبا وقد يكون بعيداً وقد يكون قريبا .

و كذا الصورة فمنها جوهر و منها هيئة اذ المراد من الصورة في هذا المقام مابه يخرج الشيء من القوة الى الفعل سواء كان جوهراً او عرضا و جميع مايقال

انه عدم فهولا وجود صورة بالمعنى المذكور و لاشك فى انه فى التقدم والتاخر و الشدة والضعف مقيس الى الصورة .

ثم لايخفى ان النظر هيهنا فى مبدئية الصورة والاعتبارات التى فيها انما يتصرف الى حيثية كونها جزء وبحسب انها احد جزئى الكائن الاانها مبدء فاعلى وان جاز ان يكون مبدءاً فاعلياللجزء الاخر = اولهيئةاولحركة .

ثم : انه قد مرت الاشارة الى ان الطبيعي لااشتغال له بالمبدءالفاعلى والغائى المشتركين بالنحو الاول ولابالنحو الاخر ايضا من حيث اشتراكهما وعمومهماوان كان يبحث عن افراد كل منهما واماالفاعل المشترك اوالغاية المشتركة بالنحوالاول لطائفة من الامور الطبيعية لاللجميع فللطبيعي بحث عنهما .

فصل (٧)

فى ان اى العلل ينبغي ان يكون اشدمطلبا واهتماما للطبيعيين

لاشبهة فى ان صورة الشيء احق بان يطلب من مادته لاجل تقرير مهيته لما علمت من ان بها يكون الشيء هو هوبالفعل دون مادته التى هوبها هو بالقوة و كذا لاشبهة فى ان كلامن الفاعل والغاية للشيء اولى بالاهتمام به لتحقق وجود ذلك الشيء من مادته واما الترتيب بين هذين المبدئين والصورة فطلب الصورة يشبه ان يكون اقدم من طلبهما .

ولهذا قيل فى علم البرهان ان مطلب ماءمقدم على مطلب لم لكن طلبهما اشرف منالا واعلى مرتبة من طلب الصورة فان الفاعل والغاية هماتمام وجودالمعلول كما ان الصورة تمام مهيته و معناه وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع امر زائد هو كماله فبالصورة فقط لايتم وجود الشيء مالم يحصل معه فاعله و غايته فالمادة انقص العلل اهتماماً .

و اكثر الجمهور تراهم كثير الاهتمام لمراعاة المواد = دون الصورة والطالبين

للاجساد دون الارواح وان كانت تلك المواد صوراً لمواد هي اخس منها وجوداً وحكى الشيخ في الشفاء ان بعض الطبيعيين رفض مراعاة امر الصورة رفضا كليا واعتقد ان المادة هي التي يجب ان يحصل و يعرف فاذا حصلت فما بعد ذلك اعراض و لواحق غير متناهية لاتضبط و يشبه ان يكون هذه المادة التي قصر عليها هؤلاء نظرهم هي المادة المجسمة المنطبعة دون الاولى فكانهم عن الاولى غافلون يمنى لو تفطنوا العلموا ان الذى حصلوه وعرفوه على زعمهم وجعلوه مادة فهي بالحقيقة صورة .

قال وربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنايع قايس بين الصناعة الطبيعية النظرية وبين الصناعة المهيئة فقن ان مستنبط الحديد وكد تحصيل الحديد والغواص وكده تحصيل الدر وماعليهما من صورتهما والذى يظهر لنا فساد هذا الراى افقاده ايانا الوقوف على خصايص الامور الطبيعية ونوعياتها التى هى صورتها ومناقضة صاحب هذا المذهب نفسه فانه ان اقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لاوجود له بل كانه امر بالقوة ثم من اى الطريق يسلك الى ادراكه اذقد اعرض عن الصور والاعراض صفحا وهي التي تجراذهاننا الى اثباته فان لم يقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة ورام للهيولى صورة كالهوائية و المائية وغيرذلك .

فما خرج عن النظر فى الصورة ثم ذكر ان مستنبط الحديد ليس الحديد بموضوع صناعته بل هوغايتها وموضوعها الاجسام المعدنية التي يكتسب عليها بالحفر والتذويب وفعل ذلك هوصورة صناعته ثم تحصيل الحديد غايته و هوموضوع لصنايع اخرى وبالجملة طلب كل شيء فهو بالحقيقة طلبه بماهوصورة لابماهومادة .

ثم قال وقدقام بازاء هؤلاء طائفة اخرى من الناظرين فى علم الطبيعة فاستخفوا بالمادة اصلا وقالوا انها انماقصدت في الوجود ليظهر فيها الصور وان المقصود الاول هو الصورة وان من احاط بالصورة علما فقد استغنى عن الالتفات الى المادة الاعلى سبيل شروع فيما لا يعنيه .

قال وهؤلاء مسرفون في جهة اطراح المادة كما اولئك في جهة اطراح الصورة فقد يقنعون بان يجهلوا المناسبات التي بين الصور والمواد اذ ليس كل صورة مساعدة لكل مادة ولا كل مادة ممهدة لكل صورة واذا كان العلم التام الحقيقي هو الاحاطة بالشيء كما هو وما يلزمه وكانت مهية الصورة النوعية مفتقرة الى مادة معينة فكيف يستكمل علمنا بالصورة.

ثم قال ولا مادة اعم اشتراكا فيها وابعد عن الصورة من المادة الاولى و في علمنا بطبيعتها وانها بالقوة كل شيء يكتسب علما بان الصورة التي في مثل هذه المادة اما واجب زوالها بخلافة اخرى غيرها اوممكن غير موثوق به بل الطبيعي مفتقر في براهينه ومحتاج في استتمام صناعته الى ان يكون محصلا للاحاطة بالصورة و المادة جميعا لكن الصورة مكتسبة علما بما هو هوية الشيء بالفعل اكثر من المادة والمادة مكتسبة العلم بقوة وجوده في اكثر الاحوال و منهما جميعا يستتم العلم بجوهر الشيء . اقول ليس اسراف هؤلاء في اطراح المادة مثل اسراف اولئك في اطراح الصورة بل ما ذكروه لا يخلو عن وجه قوة

وان الذي ذكره الشيخ من افتقار مهية الصورة الى مادة معينة ليس بمسلم فان مهية الصورة بحسب مطلق وجودها مقومة لتلك المادة كما ان مهية الصورة الجسمية مقومة لوجود المادة الاولى وانما حاجة الصورة الى مادة مشتركة اومعينة هي بحسب تشخصات افرادها ولوازم هوياتها و اما بحسب مطلق وجود مهيتها بما هو وجود تلك المهية الصورية فلا حاجة الى مادة من المواد اصلا .

كيف وقد اقمنا البرهان على ان لكل من هذه الصور الطبيعية نحوا من الحصول مجردا عن المواد ولواحقها فمن اطرح المادة في تحصيل العلم بمهية كل من الانواع الطبيعية من حيث مهيتها المطلقة المجردة عن الاشخاص الخارجية فلم يبعد عن الصواب كثير بعد وذلك لان معرفة الاشخاص المعينة بما هي اشخاص غير مطلوب في العلوم الحقيقية لان مطالبها يجب ان تكون ثابتة غير متغيرة .

نعم لو بحث عن الاشخاص بما هي اشخاص لطبيعة نوعية على الوجه الكلي

كان من المطالب و (ح) يكون البحث حريا بان يكون جامعا لطرفي المادة و الصورة معا .

ثم نقول : ان ماذكروه من ان لامادة اعم اشتراكا فيها وابعد عن الصورة من الهيولى الاولى وفي علمنا كذا و كذا لايدل دلالة واضحة على ماهو بصدده فان البحث عن احوال المادة الاولى وانها مادة للصور كافة وانها بالقوة كل شيء و انها واحدة او متعددة وان وحدتها اى نوع من الوحدة او غير ذلك يكون جميع ذلك في الحقيقة بحثا عن الصورة لاعن المادة بماهي مادة فان الهيولى ايضا يعتبر فيها معنيان شبيهان بالمادة و الصورة اعنى جنسها وفصلها فالجوهرية جنسها و كونها مادة للاشياء فصلها و كذا كونها بالقوة كل شيء هو فعليتها التى بها تمت نوعيتها البسيطة .

فان البحث عن كون الهيولى قوة محضة في بابها ليس يجب ان يكون بحثا عن شيء من الانواع التى ركبت منها ومن الصورة ، فكم من نوع جسماني وقع البحث عنه وعن احواله من غير ان يقع الالتفات الى جانب مادته الاولى فلو كان معرفة المادة لكل نوع ممايجب البحث عنها في معرفة ذلك النوع لاستحال لاحد من الناس معرفة شيء من انواع الاجسام في الكمال الا لمعرفة الهيولى الاولى و المراجعة اليها والامر على خلافه .

كيف و كثير من الحكماء السابقين انكروا ان يكون لها حقيقة والذى سنح بالبال في هذا المقام ان يق ان الانواع المادية بماهي واقعة في عالم التغير والحركة متقومة بالعدم والحدوث والحركة والكمال فهي لامحة لابدان يكون لها جهة قوة وجهة فعلية فاذن ينبغى للحكيم ان يعرف كل واحد من جانبى نقصه و كماله وجهتي قوته وفعليته ومادته وصورته لان صورته صورة شيء تحرك نحوها واستكمل بها .

فصل (٨)

في معرفة كيفية تركب الجسم الطبيعي من مادته وصورته

الحق عندنا موافقا لما تفطن به بعض المتاخرين من اعلام بلدتنا شيراز ـ حرسها الله و اهلها ـ ان التركيب بينهما اتحادى وبيان ذلك يستدعى تمهيد مقدمتين :

احديهما ان الموجودات كما مر متفاوتة في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكمالية بحيث يكون بوحدته عين معاني كثيرة لايوجد تلك المعاني برمتها في غيره الامتفرقة وبعضها ليس كذلك لنقصه في الوجود مثال الاول الانسان اذ قد يوجد فيه جملة مايوجد متفرقة في الحيوان والنبات والجماد وثانيتهما ان التركيب قسمان :

احدهما ان ينضم شيء الى شيء آخر يكون لكل منهما ذات على حدة وفي المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات ومثل هذا التركيب لايكون تركيبه طبيعيا بل اما صناعي كالبيت واما اعتباري كالحجر الموضوع بجنب الانسان واما طبيعي بالعرض لابالذات كتركيب بعض اجزاء الحيوان مع بعض كماستعلم .

والثاني ان يتحول شيء في ذاته الى ان يصير شيئا آخر ويكمل به ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد وهو عين كل واحد منهما وعين المركب كالجنين اذا صار حكيما وبالجملة كل مادة طبيعية اذا تصورت بصورة جوهرية والتركيب في هذا القسم لاباس بان يسمى تركيبا اتحاديا .

وهذا لاينافي قول الحكماء ان هذا = المركب اجزاؤه خارجية ولايبطل به الفرق بين البسيط والمركب ولابين التركيب العقلي والخارجي فان هذا المركب يجوز لبعض اجزائه ان ينفرد في الوجود اي الذي بازاء الجنس من الذي بازاء الفصل بخلاف المركب العقلي فقط .

الاترى ان الملونية لايمكن وجودها مفارقة عن قابضية البصر ومفرقيته بخلاف الحيوانية اذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقية وكذا الجسم النامي اذ قد يوجد في غير الحيوان مفارقا عن الحيوة والحس .

والحجة على هذا الاتحاد كثيرة احديها صحة الحمل بين المادة والصورة كقولنا الحيوان جسم نام والنبات جسم والجسم جوهر قابل ومفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود الا ان جهة الحمل والاتحاد غير جهة الجزئية والتركيب كما علمت في مباحث الماهية .

و بالجملة کیفیة کون الجزئین فی الترکیب الطبیعی واحدا فی نفس الامر هو ان اعتبار هذا الترکیب کما اشرنا الیه من حیث ان للعقل ان یحلل هذا الواحد الطبیعی الی جزئین واعتبر کلامنهما غیر الاخر نظرا الی ان احد الجزئین قدیکون موجوداً ولا یکون عین الجزء الاخر ثم یصیر عینه لان لهما وجودین فی هذا المسمی بالمرکب کما هو المشهور وعلیه الجمهور اذ البرهان یکذبه اونظرا الی شیءآخر و هو ان یکون امر واحد له معنیان جنسی و فصلی ثم انعدم ذاك الامر من حیث انه عین احدهما ویبقی من حیث انه عین الاخر فالنظر الاول فی التغیرات الاستکمالیة الطبیعیة و الثانی فی التغیرات الاتفاقیة والقسریة .

مثال الاول الحبة اذا صار نباتا والنطفة اذا صارت حیوانا .

مثال الثانی الشجر اذاقطع اوقلع والماء اذصار هواء فالشجر اذاقطع فالمقطوع منه انعدم من حیث انه عین النامی ویبقی من حیث انه عین الجسم و کذا الکلام فی الماء اذا صار هواء انعدم من حیث انه ماء ویبقی من حیث انه جسم فالاجزاء فی هذه المرکبات الطبیعیة تحلیلیة عقلیة ایضا کما فی البسائط الخارجیة لا انها ذوات متعددة فی الخارج .

اذ لو کانت المادة والصورة ذاتین مختلفتین فی الجسم بحسب الخارج لم یجز صدق احدیهما علی الاخری بای اعتبار اخذت کما نقل عن بعض المحققین ان الاجزاء المتغایرة بحسب الوجود الخارجی یمتنع ان یحمل احدیهما علی الاخر ویقال هوهو او یقال المجموع منها هو هذا الواحد او ذاك الواحد وان فرض بینهما ای ارتباط امکن، یشهد بهذا بدیهة العقل لکن المادة تحمل علی المرکب المذکور اذااخذ بوجه کما علم فی موضعه .

و صرح به اکثر المحققین کالشیخ الرئیس ومن یحذوحذوه فیکون عین المرکب و کذا الصورة تحمل علیه و کل منهما یحمل علی الاخری فالکل واحد لامحالة .

الحجة الثانیة ان الاجزاء العنصریة لیست حاصلة بالفعل فی المو الید الثلثة مثلا

ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا كانت الصورة الياقوتية حالة فيها الان حلولها في مجموع الاجزاء حلول السريان كما اطبق عليه جمهور مثبتيها ولو كانت الصورة الياقوتية حالة في الجزء الناري وهو حينئذ نار بالفعل يكون جسم واحد ناراو ياقوتا معاوهو محال ويتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف مااتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه ولاينطفي في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت موجودا فيه مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية وان الأجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل كان اى جزء افرض فيه وان كان في غاية الصغر ياقوتا فاذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها الاتركيبا من هذا القبيل .

فان العناصر تنقلب اخلاطاوالاخلاط تنقلب نطفة والنطفة تنقلب علقة وهكذا الى ان تنقلب حيوانا و ليس ماهو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيما هو اللاحق حتى تكون فيه كثرة في نفس الامر (١) بل كل واحد من الغذاء واجزائها امر واحد طبيعي لا كثرة في نفس الامر نعم للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب آثاره و خواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار ويعضد ذلك ماذكره الشيخ في الحكمة العلائية من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى .

الحجة الثالثة .ان مادة الشيء هي التي بها يكون الشيء بالقوة وصورته هي التي بها تصير بالفعل فلابدان يكونا متحدين ويكون الصورة للشيء بعينها ذلك الشيء ولذلك حكموا بان الهيولى قوة محضة لكل شيء .

قال المحقق الطوسي قدس سره في شرح الأشارات وظاهر ان الشرف والبراءة عن القوى مرتب في صنفي المراتب على التكافؤ منتهى من الجانبين الى الهيولى الاولى والتي

١ - فيكون التركيب انضماميا واذا لم يكن في المركب كثرة في نفس الامر فيكون التركيب اتحاديا . (اسماعيل ره)

وجودها لیس الا کونها بالقوة فهی نهایة‌الخسة .

و کذا ماذکره الشارح القدیم فی شرحها من قوله لان الهیولی شیء بالقوة متی حصلت فهی الجسم وماذکره بهمنیار فی الهیات کتاب التحصیل ان‌الهیولی شیء لیست فی موضوع فهی اذن جوهر والجوهریة التی لها لیست یجعلها بالفعل شیئاًمن الاشیاء بل یعدها لان یکون بالفعل شیئاً بالصورة .

کیف ولو کان‌ترکیب‌الجسم‌منهما‌علی‌ان‌یکوناذاتین‌حاصلتین‌فی‌نفس‌الامرلم یصح‌تعریف‌الصورة‌بانهامهیة‌الجسم کمالایصح‌تعریف‌السقف‌بانه‌مهیة‌البیت‌لکنهم عرفوا الصورة‌بانهامهیة‌الشیء التی‌بهاهوهو کما عرفهاالشیخ‌فی‌الشفاء بهاحیث‌قال : ان‌لکل جسم‌طبیعة و مادة وصورة و اعراضا وصورته هی مهیته‌التی‌بهاهوهو ومادته هی‌المعنی الحامل‌لمهیته واما‌اذا کان‌ترکیب‌الجسم منهما علی ان‌یکوناذاتا واحدة صح تعریف صورة‌الجسم بمهیته‌لان هذا‌الامر‌الواحد هوصورته غایة‌الامر ان یجوز‌للعقل‌ان‌ینتزع منه‌امراً آخر مبهما وقد صار عین هذا‌الامر‌الواحد الموجود‌فی‌نفس‌الامر.

الحجة الرابعة :ان‌النفس صورة البدن‌والبدن مادة له کما ذهب‌الیه‌المحققون من‌الحکماء وصرح به‌الشیخ و اتباعه .

ثم ان النفس تتصف‌بصفات معینة للبدن و کل ما اتصف بصفة معینة لشیء فهو عین ذلک الشیء فالنفس عین البدن‌اما‌الصغری فهی مما یعلم کل احدبالوجدان ان الذی یشیر الیه منه بانا هوالمتحرک‌الجالس‌الآکل‌الشام الذائق فنقول : انا اجلس وآکل واشم واذوق وغیر ذلک من‌غیر تجوز واستعارة و هذه کلها بخصوصیتها صفات البدن وقداتصفت بهاالنفس واما الکبری‌فلما ثبت‌فی‌مقامه‌ان الصفة الواحدة المعینة لاتقوم بموصوفین لان‌العرض وجوده فی‌نفسه هو بعینه‌وجوده لموضوعه ولا یمکن ان یکون وجود واحد فی نفسه وجوداًلامرین مختلفین‌من‌غیر ان‌یتحدا بنحو من‌الوجود فثبت ان النفس یکون عین البدن فاذا ثبت انها عین البدن ثبت ان کل صورة عین مادتها اذلاقائل‌بالفصل‌ولان غیر‌النفس من‌الصور‌اولی بان یکون عین‌المادة من‌النفس

بان تكون عين البدن .

اعضالات و تفصيات

احدها انه قد صرح القوم بان الصور علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك وجوابه ان العلية المذكورة فيها ليست من حيث انهما شيء واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا بتعمل من العقل يحكم بعلية بعض منه لبعض ولاحجر فى ان يكون فى الوجود شيء واحد يعرض له كثرة عقلية يتحقق بينهما علية و معلولية فى اعتبار الكثرة كما فى اجزاء حد المهية كالسواد من جنسه وفصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بان فصله وهو قابض البصر علة لجنسه وهو اللون و كل منهما علة المهية .

هذا باعتبار التجريد واحدهما محمول على الاخر وعلى المهية باعتبار الاطلاق فكذلك المادة والصورة وان كانتا ذاتا واحدة لكن اذا اخذت احديهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حملها على تلك الذات لان تلك الذات ليست احديهما فقط بل هى عين هذه والاخرى معا فاحد الجزئين ماخوذا بهذا الاعتبار يسمى مادة اوصورة واذا لم يؤخذ بهذا الاعتبار بل اخذ مطلقا لصدق حمله على المهية وعلى الاخر فيسمى جنسا وفصلا فاذن الجنس والمادة معنى واحد اذا اخذ مطلقا كان جنسا واذا اخذ مقيدا بانه لا يكون جزؤه (غيره ـ خ ل) كان مادة و كذلك حال الفصل والصورة .

فظهر ان الجنس و المادة متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار و كذلك الفصل و الصورة .

و ثانيها كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ماذكرت انما يتم فى المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل فجاز ان يكون مادة وصورة باعتبار و جنسا و فصلا باعتبار و اما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك اذ هناك امور متعددة مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم و العصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة عين الصورة الفرسية وهى امر واحد .

اقول: ليس يلزم ان يكون كل ما يوجد من الصورة و الكيفيات مع مادة الشيء داخلا في قوام مهيته ولافي قوام هويته بماهي تلك الهوية بل ربمايكون من اللواحق او المعدات اذ قد مر ان مادة الشيء يعتبر فيه على وجه الابهام فالصورة الفرسية هي امرواحد يصدر عنه هذه الافاعيل على المادة بنحو من الترتيب و هي بالحقيقة ذات الفرس وهويته التي بها هوهو و هذه الاعضاء من آثارها و لواحقها و ليست هي داخلة في مادته .

ولهذا قد لايفسد عندزوال الصورة ولو كانت هذه الامور كلها اجزاء لمادة الفرس بخصوصها لم يبق شيء منها عند موته وفساد صورته وليس كذلك وذلك لان الصورة على اى وجه كانت علة للمادة المخصوصة و اذا بطلت العلة بطل المعلول بخصوصه بل الفرس بالحقيقة امرواحد طبيعي له معان كثيرة تصدق عليه وهوالجسم و النامي و المغتذي و الحساس و غير ذلك فلا كثرة بالفعل فيما هو فرس بالحقيقة و ليست جسمية الفرس بالحقيقة هذا المحسوس المركب من هذه الاعضاء المتباينة الوجود .

وقد اشرنا ايضا فيما سبق ان مادة الشيء بمعنى حامل قوته وامكانه بالعدد غير مادته للصورة بصورته بالفعل فمادة الانسان مثلا بالمعنى الاول هي النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الاخر فانها امر مبهم في ذاته متعين بالصورة .

وهذا الجواب اولى مما ذكره السيدالسند من قوله الفرس امرطبيعي لا كثرة فيه بالفعل وليس جسم الفرس موجودا واحدا في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد طبيعي و كذاحكم ساير اجزائه كما ان الياقوت ايضا كك غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقايق مختلفة الاترى ان الاجزاء التحليلية الواقعة في الكرة الواحدة الحقيقية التي هي فلك الثوابت مختلفة الحقايق بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة الصور .

وذلك لان القول بان العظم واللحم وغيرهما اجزاء تحليلية للفرس مع تخالفها

بالمهية و انها ليست موجودة بالفعل مخالف لبديهة العقل ولما حققه الشيخ و غيره من ان القسمة الفرضية المقدارية انما يكون الى اجزاء متحدة المهية .

و بذلك ابطلوا مذهب ذى مقراطيس قال في الهيات الشفاء الوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما ان يكون مع طبيعة اخرى الى قوله لاينقسم الى صور مختلفة و كون الفلك والكواكب كلها متصلا واحدا ينافى ما حققه الحكماء من ان لكل كوكب حركة اخرى غير حركة فلكه .

و ثالثها ان التركيب الاتحادى الذى ذكرتم غير معقول في الانسان لان نفسه التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهبت اليه الحكماء و بدنه جسم والتركيب الاتحادى بينهما مستلزم لتجرد الجسم اولتجسم المجرد .

اقول: انما يلزم ماذكر لو كانت النفوس الانسانية مجردات بالفعل في اول تكونها و صيرورتها صورة نفسانية مدبرة للمادة وليس كذلك بل النفوس بما هي نفوس جسمانية البتة ، ثم اذا استكملت وقويت في جوهرها تصير مجردة وهي بماهي صورة مجردة ليست مع البدن و معنى قولهم الانسان حيوان ناطق اى حيوان من شانه ادراك المعقولات بالفعل لان كل واحد من افراده له ان يعقل صورة عقلية بالفعل فكل انسان هو عاقل ومعقول بالقوة فيكون مجردا بالقوة لا بالفعل والعاقل والمعقول امر واحد كمامر ولو كان تركيب الانسان من النفس و البدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه امور شنيعة :

منها انا نفهم ضرورة من ذاتنا المشار اليها بـ « أنا » و مرادفاته معنى يصدق عليه انه المدرك للاشياء والمتحرك والجالس في المكان فان كان هذا المعنى هو البدن لايصدق عليه انه مدرك اذ الجسم بماهو جسم غير مدرك وان كان هو النفس فلا يصدق عليه انه الجالس في المكان وان كان المجموع فلا يصدق على مجموع مجرد و مادى انهما مدرك ولا جالس كيف والوحدة مساوقة للوجود بل هي عين الوجود فما لاوحدة له لاوجود له .

ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لايصدق على النفس المجردة وحدها وهو ظاهر ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا فضلا عن الكليات ولا على المجموع .

ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد بالفعل والمادى بالفعل بحيث يكون مجموعهما امراً واحداً طبيعيا هو نوع من انواع الجسم غير معقول ولهذا انكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين مستدلا عليه بان كلامنهما واقع تحت جنس آخر اوالنفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقارن فلا تركيب بينهما اصلا .

اللهم الا باعتبار عقلي ولوساغ ذلك لجاز ان يكون العقل الفعال مع مايفعله ويدبره امراً واحداً بالحقيقة واما الذى تفصى به العلامة الدواني عن هذه الوجوه فغير سديد كما تذكره اما الذى اورده على الاول بقوله لانسلم انه يصدق على مفهوم انا انه جالس بل ذكر الشيخ وغيره ان المشار اليه بانا هو النفس المجردة و وصفه بصفات الاجسام من حيث تعلقها بالجسم حيث يتوهم انها هو والاطلاقات العرفية لايقتنص منها الحقايق الاترى ان العرف يصف البارى تعالى بصفات الاجسام ويشير اليه حال التوجه اليه الى السماء مع تنزهه عن الجهات وصفات الاجسام ففيه نوع مكابرة وان ارتكبه بعض الاكابر حتى صاحب الاشراق في المطارحات .

فان القول بهذه الاطلاقات كلها على الانسان مجازية عرفية من النامي والمتحيز و الماشي و الآكل و المشتهى والنائم و غير ذلك مما يصادم الوجدان و البرهان جميعا اما الوجدان فظاهر فانا نجد من انفسنا هذه الصفات والافعال الجسمانية واما البرهان فلان المشار اليه بانا انسان و كل انسان حيوان و كل حيوان جسم محمول عليه هذه الصفات بالحقيقة لابالمجاز واما اجراء الصفات التشبيهية على البارى جل عزه فله خطب عظيم لايعلمه الا الراسخون في علم التوحيد .

واما ماذكره عن الوجه الثاني بقوله ان المعرف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ في الشفاء انه جوهر يمكن

فيه فرض الابعاد اذ لا يلزم ان يكون لجميع اجزائه دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي لادخل للصورة النوعية التي هي جزؤه في ذلك بل قبوله لها الصورة الجسمية لاغير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن للنفس التي هي بمنزلة الصورة دخل فيه .

ثم هذا المجموع مدرك للكليات لاشتماله على النفس المجردة التي هي المدركة لها وليس شرط صدق المشتق على الشيء قيام مبده الاشتقاق (و عن الوجه الثالث) بانا لانسلم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصريف و كون كل منهما تحت جنس آخر لايقدح فيه فكلاهما مقدوح مردود .

اما الاول فلان ماذكره لوكان حقا يلزم ان يصدق على مجموع السماء والارض انه سماء وارض باى اعتبار اخذت لان هذه الاعتبارات التي يكون الشيء بحسب بعضها محمولا وبحسب بعضها جزء غير محمول انما يجرى ويصح في معان تكون موجودة بوجود واحد لافي الامور المتباينة الوجود .

ثم ماتشبث من كون قبول الابعاد للجسمية لا للصورة النوعية مع انه يصدق على المجموع انه قابل للابعاد فهو بعينه مصادرة على المطلوب الاول فان الكلام ههنا في اتحاد المادة بالصورة والصورة للشيء هي بعينها مصداق جميع المعاني التي تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهة الصورة فالصورة المنوعة للحيوان هي بعينها قابلة للابعاد نامية حساسة والجسمية المنفصلة عنها عند الموت والفساد غير التي تكون = متحدة معها بالشخص كما اومانا اليه والذى ذكره من عدم اشتراط صدق المشتق على قيام المبده وان كان له وجه لكن يجب اما القيام واما الاتحاد ومجرد النسبة الى المبده غير كاف للصدق و الامثلة التي يستدل بها على ذلك كالحداد و التامر والمشمس وغيرها لاتعويل بها اذا كثرها امامجازات واما ان يوضع فيها ماليس بمبده مبده .

واما الثاني فالبرهان حاكم بان مادة الشيء هي التي تصورت بذلك الشيء لاالتي لا يمكن ان يتصور بهو الجسم لايمكن ان يتصور بجوهر مفارق وان كان مع اى اضافة فرضت له

تذكرة فيها تبصرة

اعلم ان السيد السند سلك في الجواب عن الاشكال الثالث مسلكا آخر غير ما سلكناه حاصله ان شيئا من النفس والبدن غير موجود بالفعل بمعنى ان هذا الوجود الذى به يتحقق المركب ليس وجوداً لواحد منهما بل لامر آخر قابل للتحليل العقلي اليهما وكذا في كل مركب من مادة وصورة فانه قال لانسلم ان التركيب الاتحادى بينهما مستلزم لذلك اى لتجسم المجرد او تجرد المجسم لما عرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادى بالفعل ولزم من صيرورتهما واحداً احد الامرين المذكورين

فان الانسان قد انقلب النطفة اليه بالوسايط وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا لامادى ولامجرد كساير مراتب الانقلابات المذكورة والعقل يقسمه بحسب آثاره الى جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للكليات وان كان تلبسه ببعض هذه الآثار كقبول الابعاد والنمو مستلزماً لان يكون له وضع ومقدار وحيز و تلبسه بادراك الكليات لايستلزم تلبسه بشيء من هذه الثلثة فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلثة .

و هذا هو المراد بالمجرد عندهم فان المجرد بمعنى العريان و ارادوا به العارى عن هذه الثلثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر منها كان مات الفرس مثلا فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والاحساس .

فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى المقدار والوضع والتحيز ويبقى فيه ادراك

الكليات فحينئذ انقلب الى امر مجرد يخرج المجرد الذى كان فيه بالقوة الى الفعل ولادليل على امتناع ذلك فمنشأ السؤال اخذما بالقوة مكان ما بالفعل فاذن يكون النفس المجردة التى هى صورة الانسان جزء تحليليا كما هو شان ساير الصور لاجزء تركيبيا انتهى .

اقول ماذكره ليس بصحيح فان معنى اتحاد المادة بالصورة كما اشرنا اليه مرارا ان موجوداً واحداً هو الصورة وجودها بعينه وجود ما هو المادة يعنى ان كلامنهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل و التحليل العقلى بهما انما هو بحسب اخذ كل منهما باعتبار التجريد عن الاخر مثلا الجسم مادة للصورة النباتية وقبل صيرورة الجسم نباتا يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد فقط واذا تصور بصورة النبات وانقلب اليها صار من افراد مفهومات اخرى ايضاً غير الجوهرية و قبول الابعاد و هى المتغذى و النامى والمولد .

فجميع هذه المعانى موجودة بالفعل لابالقوه بوجود واحد لكن مطلقا لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم ان اخذ مطلقا هو جنس صادق على النامى وان اخذ مقيدا بعدم شىء آخر فيه يكون مادة وهكذا الفرق بين اعتبار الفصل والصورة فى معنى النامى فالحاجة الى التحليل انما هى بحسب وصف الجزئية .

ومعنى كون هذه المعانى بالقوة انما هو باعتبار وجوداتها التفصيلية عند الافتراق كما يقال السواد الشديد فيه بالقوة امثال السواد الضعيف اوفى المتصل الواحد الكبير امثال الصغير بالقوة ولايمكن لاحد ان يقول ليس هذا الحيوان جسما بالفعل بل له ان يقول ليس جسما محضا بالفعل و كذا لايمكن له ان يقول ليس هو حساسا بالفعل بل له ان يقول ليس حساسا محضا فكذلك الانسان يوجد فيه بالفعل جميع المعانى الموجودة فى مهية الحيوان المطلق مع زيادة قوة فيها قبول العقل بالفعل لكن لما كان بين المعانى السابقة وادراك الكليات بالفعل نحو تناقض والمتناقضان لا يوجدان بوجود واحد بالفعل يرد الاشكال المذكور و دفعه بما بيناه من ان المراد بالناطق هو العاقل المدرك للكليات بالقوة وليس للانسان بحسب هذا الوجود الجسمانى ادراك

المعقول بالفعل الابعدان ينسلخ عنه هذا الوجود المادي وعن كثير من الغواشي والقشور . حتى ينتهي الى وجود آخر وينقلب الى جوهر مفارق اخيرا وذلك بان تصير نفسه عقلا والصورة الحسية له مادة معنوية لصورة عقلية هي عقل ومعقول بالفعل .

فصل (٩)

في حل شكوك تتوهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصور والمواد

معها اوردها صاحب حاشية التجريد على معاصره و ان كان بين مسا ذهب اليه من الاتحاد وبين مارايناه بونا بعيداً! قال ان التحليل العقلي يجرى في البسائط فان العقل يحللها الى جنس و هو اللون وفصل يميزها كالقابض للبصر بالنسبة الى السواد و المفرق للبصر بالنسبة الى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لتلك الاعراض مادة و صورة .

مع ان الشيخ قد صرح بان ليس للاعراض مادة وصورة بل نقول هذا التحليل يجرى في المجردات فانها جواهر مخصوصة لكل منها جنس هو الجوهر وفصل يميزه عن غيره فيلزم ان يكون لها مادة فلا تكون مجردة هذا خلف فعلم ان مرادهم من الهيولى ليس ماتخيله من الجزء التحليلي الذى هو الجنس ولا بالصورة ماتوهمه من الجزء التحليلي المميز في العقل الذى هو الفصل والا لكان ماسوى الواجب مطلقا ماديا عندهم فان التحليل الى الجنس والفصل يجرى في جميع الممكنات عندهم .

اقول الفرق بين البسيط وبين ماسمي مركبا ليس كما توهمه من ان الوجود في الاول للمعنى الجنسي و المعنى الفصلي واحد و في الثاني متعدد حتى يكون في النوع الواحد الطبيعي كالانسان مثلا موجودات كثيرة حسب اجناسه وفصوله القريبة والبعيدة والالم يكن زيد مثلا موجودا واحداً بل موجودات كثيرة لها وحدة اعتبارية كوحدة العسكر اذ يمتنع ان يكون الموجودات المتبائنة الوجود باى اعتبار اخذ موجودا واحدا لان موضوع الوحدة العددية يستحيل ان يكون بعينه موضوع الكثرة

ولو باعتبارين .

نعم الواحد العددي يجوز ان يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات والوجود بل الفرق بين مايسمى بسيطا ومايسمى مركبا هو الذي اومأنا اليه من ان معنى الذي فيه بازاء الجنس والمادة قد يوجد على حدة من غير معنى الذي بازاء الفصل والصورة كالبذر للنبات والنطفة للحيوان .

فالصورة اذا وجدت بعد استعداد المادة بطل ذلك الوجود الذي كان للمادة فقط وحصل لمعناها وجود آخر افضل واتم من ذلك الوجود حيث يصدق عليه جميع المعاني الصادقة على تلك المادة على وجه اشرف مع معنى آخر هو الفصل القريب ويترتب على هذه الصورة الفايضة جميع ماكانت مترتبة على مادتها وليست المادة التي كانت هي قبل فيضان الصورة بشخصها هي المعنى الجنسي الذي يتحد بالصورة .

بل المعنى الجنسي اذا جرده العقل عن المعنى الفصلي كان مادة عقلية اتحدت بالمادة الخارجية مهية ونوعا وكذا المعنى الفصلي اذا جرده العقل عن المعنى الجنسي يقال له الصورة العقلية و هي في الوجود غير الصورة الخارجية لانها في العقل و هذه في الخارج .

واما قولهم ليس للاعراض مادة وصورة ولا للمجردات مادة وصورة معناها ليس لها مادة جسمانية خارجية لانه ليس لها معنى نسبته اليه عند التحليل نسبة مادة الشيء اليه كيف و هم جعلوا نسبة المهية الى الوجود نسبة المادة الى الصورة .

وقال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقة و ما سواه زوج تركيبي و ليس اطلاق المادة والصورة على المركب والبسيط على مجرد الاشتراك اللفظي دون الاتحاد في المفهوم لان مادة الشيء هي مالايتم بحسبها حقيقة ذلك الشيء و صورته هي تمام حقيقتها .

ثم قال ان ما تخيله من نفي بقاء صور العناصر في المركبات يخالف

لما اطبق عليه المعتبرون من الحكماء و ما ذكره من ان حلول الصورة الياقوتية مثلا في جميع الاجزاء حلول السريان ودعوى اتفاقهم على ذلك ممنوع

بل الذى يستفاد من كلام الشيخ ان الصورة الياقوتية مثلا سارية في جميع اجزائه المركبة التى هى معروضة للكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية ولا باس بان يكون الشيء ساريا في بعض اجزاء الشيء دون بعض او من بعض الحيثيات دون بعض كالخط فانه سار في السطح من حيث الطول فقط والسطح سار في الجسم التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق .

اقول: اولا المتبع هو البرهان دون النقل عن اولئك الاعيان ثم ان بقاء صور العناصر(١) على تقدير ثبوتها غير داخلة في قوام الصورة الياقوتية مثلا ولا في قوام مادتها بما هي مادتها اذ المادة امر مبهم الصور في ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتية في مادة اخرى اولا في مادة لكان ياقوتا على انا سنبين في مبحث المزاج زيادة تبيين ان شيئا من العناصر غير موجودة بصرافته في هذه الانواع الطبيعية .

والذى يدل على ان وجودات العناصر على تقدير تحققها في الياقوت لامدخلية لها في المهية الياقوتية و كذا وجودات العناصر والاخلاط لامدخلية لها في الحيوان ما قاله بهمنيار في كتاب التحصيل وهو انا نرى اجساما مركبة من العناصر و الاخلاط تحس و تحرك بالارادة ، تغذو وتنمو وتطلب بدل مايتحلل فيجب ان يكون اولا لهذه الاجسام خصوصية جسمية ليست لاجزائها فان ماليس لها خصوصية جسمية لم يصدر

١ ـ فلاينافى بقاء هاكون التركيب بين المادة والصورة في الياقوت تركيباً اتحاديا اقول هذا و ان كان كذلك لكن لايتم الاستدلال عليه بانه لو كانت صور العناصر في الياقوت باقية لكان الشيء الواحد مثلا نارا و ياقوتا لان الصورة الياقوتية سارية في محلها كما مر في كلام المصنف قدس سره وعدم تمامية الاستدلال علي ماذكره قدس سره ظاهر فتدبر

(اسماعيل ره)

عنه فعل خاص والنمو والاغتذاء وطلب ما يتحلل يختص بهذا الجسم فانه ليس لكل واحد من اخلاطه واجزائه العنصرية نمو ولاتحلل ولااغتذاء كماليس لكل واحد من اجزاء العين ابصار بل الابصار للعين بماهو عين والنمو للبدن بماهو بدن .

فتبين ان للحيوانات والنباتات خصوصية اجسام ليست لكل واحد من اجزائها فوجود الاجزاء فيها اذن بالقوة لان كل مايكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة انتهى كلامه .

ثم قال الفاضل الدواني ان مانقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ فى الحكمة العلائية لايدل على مطلوبه لجواز ان يكون مراده من اتحاد الهيولى والصورة بالذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا وفصلا لامن حيث كونهما هيولى وصورة بل نقول مراده من اتحادهما بالذات ان الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لاوحدة اعتبارية كوحدة العسكر والعشرة ولذلك مايتالف منهما ذات واحدة .

وكذلك مانقل عن الاشارات وشرحه فان معناه ان الهيولى اذا تحصلت بحلول الصورة المائية مثلا صارت ماء بالعرض كما ان الجسم اذا حل فيه السواد صار اسود بالعرض فالاتحاد الذى ههنا كالاتحاد بين العرضيات وموضوعاتها هو اتحاد عرضى ولاينافي ذلك ان يحصل منهما ثالث كما = في لعرضيات ومعروضاتها انتهى .

اقول: اما الذى ذكره اولا ان الاتحاد بين الهيولى والصورة انماهو من جهة كونهما جنسا و فصلا فهو فى الحقيقة اعتراف بالمقصود فانـا لاندعى ان الهيولى بحسب اى وجودلها تكون متحدة بالصورة بل ندعى ان لها نحوا من الوجود بحسبه يكون عين الصورة وذلك الوجود هو بعينه وجود الصورة فى الخارج وللصورة وجود آخر في العقل مجردا عن المادة .

واما الذى ذكره ثانيا من ان الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لااعتبارية في غاية الرداءة فان كون الوحدة حقيقية فى شيء عبارة عن كون ذلك الشيء بوجوده الذاتي عين اشياء كثيرة فيكون وحدتهما وحدة بالفعل و كثرتهما

بالقوة و هذا هو المطلوب بعينه لنا من كون الصورة لذاتها مصداقا لحمل معنى المادة عليها .

واما الذى ذكره ثالثا فهو ايضا باطل سخيف من وجهين احدهما انه ينافى مااعترف به سابقا من ان الوحدة العارضة لهما حقيقية لانهامتى كانت الوحدة بين شيئين حقيقية كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض لان ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحققين كما اعترف به هذا الحبر المدقق والفرق بين الصورة والعرض فى ذلك مما لايخفى على اهل التحقيق .

وكيف يذهب على اهل البصيرة ان يقول ان الاتحاد بين الجسم المطلق والماء اتحاد بالعرض والماء ماء بصورته ويقول الاتحاد بين الجنس والفصل اتحاد بالعرض كيف والجنس والفصل موجودان بوجود واحد فكذلك المادة والصورة اذا اخذتا مطلقتين و لعل منشأ هذا الوهم لبعضهم انهم لما سمعوا قول الحكماء بان الجنس عرض عام لفصله و الفصل خاصة للجنس و لم يفرقوا بين عوارض المهية و عوارض الوجود فزعموا ان العارضية والمعروضية بينهمافى الوجود وذلك باطل فان وجود الفصل بعينه وجود الجنس الذى يحصله و انما الفرق بينهما بحسب الحد و المفهوم بمعنى ان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر فمفهوم الناطق مثلا خارج عن المفهوم من الحيوان و كذا العكس مع ان وجود الناطق بعينه وجود الحيوان .

ثم قال و اما ما نقل ان الشيخ عرف الصورة بانها مهية الشىء حيث وصف صورة الجسم بان الجسم هوبها هوهو فمراده ان حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة فالباء فى قوله هوبها للسببية .

واما الباء فى تعريف المهية بمابه الشىء هو هو فالمراد بها نفى السببية اذ الانسان مثلا لا يصير بسبب مهيته انسانا ثم ماتوهمه من انه على تقدير اتحادهما فى الوجود يصح تعريف صورة الجسم بمهيته غير مسلم كما لايجوز تعريف الفصل بمهية الشىء و لوصح ذلك نظرا الى اتحادهما فى الوجود لجاز تعريف الهيولى ايضا بها

فان الاتحاد مشترك بين الهيولى والصورة عنده .

ثم لو كانت الصورة تمام مهيته و هو بعينهاالفصل عنده كانت الهيولى التى هى الجنس عنده خارجا عن المهية و هذا ممالا يقول به عاقل و لو كانت الصورة مهيةالشيء لجازوقوعه(عنهاخ ل)فى جواب السؤال عنه (عنهاخ ل) بماهوو ح يكون ماخوذا مطلقا ليصدق عليه فكان فصلافيقع الفصل فى جواب ماهوهذاخلف انتهى .

اقول ان الظاهر ان الباء فى الموضعين استعملت بمعنى واحد هو معنى السببية لكن يراد بها نفي سببية الغير فاذا قيل مهية الشيء هى التى بها هوهو = اى ليست هويته بسبب شيء آخر و كذا اذا قيل صورة جسم هى التي بها ذلك الجسم معناه ان الصوره اذا حصلت لايحتاج ذلك الجسم فى حقيقته الى شيء غيرها ثم عدم تسليمه تعريف صورة الشيء بمهيته مما لاوجه له ولا مستندفيه .

وقوله كما لايجوز تعريف الفصل بمهية الشيء فيه مغالطة ناشية من الخلط بين مفهوم الفصل و طبيعته و مفهوم المهية و مصداقها او من الخلط بين مطلق التعريف وبين التحديد والافلا حجر لاحد فى تعريف فصل الشيء بمهيته بان يعرف الناطق مثلا بالانسان فان مفهوم الانسان صادق على الناطق مساوله فى الصدق وربما كان اشهر واعرف من الناطق عندقوم .

نعم لايمكن تحديد الفصل بالمهية بل لاحد للفصل سيما على ماذهبنا اليه من كون الصورة التى يحاذى بها الفصل هى بعينها وجود من الوجودات و المهية خارجة عن الوجود حداً ومفهوما متحدة معه وجوداً ومن ذهب الى ان صورة هذاالشيء هى تمام مهيته وعرفها بما ذكر لم يفعل ذلك لمجرد الاتحاد بينهما فى الوجود حتى لزم ان يكون المادة ايضا كذلك وجاز تعريفها بماذكر .

واما قوله لو كانت الصورة تمام مهية الشيء لجاز وقوعها فى جواب ما هو الى آخره ممنوع فان الانسان مثلا تمام مهية الحيوان و غير واقع فى جواب السؤال عنه بل ماذكره مغالطة نشأت من الاشتباه بين المهية والوجود .

الاخرى ان وجود كل شيء تمام مهيته وعينها ولايمكن وقوع وجود الشيء في جواب السؤال عنه بما هو و قد علمت ان صورة الشيء هي وجوده بعينه و وجود كل شيء بعينه وجود جميع ذاتياته بالذات و عرضياته بالعرض

واعلم ان الشيخ نص في بعض رسائله بان كل شيء بصورته هو ذلك الشيء لابمادته وبالغ في بيان ذلك حتى قال السرير سرير بهيئته لابخشبته والسيف سيف بحدته لابحديده والحكماء ذكروا في فائدة اقتناء الحكمة وغايتها انها تصير نفس الانسان بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسي مستدلين بان العالم عالم بصورته لا بمادته فاذا حصل في النفس صور هذه الموجودات من الافلاك والعناصر ومافيها على وجه عقلي كانت النفس عالماً عقليا فعلم من هذا الكلام ان صورة كل شيء تمام حقيقته ووجودها وجود مهيته .

تبصرة

واعلم ان التعويل والاعتماد منافي هذا المطلب الذي هو من المهمات العظيمة وغيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان الا ان اقوالهم اذا وافقت توقع للقلب زيادة اطمينان على ان طبيعة اللفظ مثار الخلط والاشتباه وهذا المطلب لشدة غموضه لم اعرف احدا من المشهورين بالحكمة بعد الاوائل كالشيخ واترابه كان منعنا لهذا الاصل على وجه الاحكام والاتمام لابتنائه على عدة قوانين مخالفة للمشهور :

منها كون الوجود في كل شيء موجودا .

ومنها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد والتضعف .

ومنها ان الجوهر يقبل الحركة والاشتداد في ذاته .

ومنها ان مادة الشيء هي بعينها جهة ضعفه في الوجود و صورته هي شدة وجوده .

ومنها تجويز ان بعض الصور الجسمانية كالنفس مع كونها طبيعة جسمانية فيها قوة ان تصير مادة للصورة المجردة ومتحدة بها بحيث يكون هي هي وقد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية .

ومنها تجويز ان يكون امر بسيط عين مهيات كثيرة قدوجدت بوجودذلك البسيط على وجه اعلى واشرف من وجوداتها الخاصة التفصيلية الى غير ذاك من المباحث الغامضة فالذى نقلنامن كلمات الشيخ وغيره كبهمنيار والشارحين للاشارات مما اجرى الله به الحق على لسانهم فالغرض من نقله كسر سورة انكار المنكرين و صولة استبعادهم ذلك والا فالذى شاع وذاع فى الكتب كالشفاء و غيره هو ان المركب الطبيعى يوجد فيه جزئان موجودان بالفعل بوصف الكثرة .

قال فى الهيات الشفاء و كل بسيط فانمهيةذاته لانه ليس هناك شيء قابل لمهيته لم يكن ذلك الشيء مهية المقبول الذى حصل له لان ذلك المقبول كان يكون سورته وصورته ليس هو الذى هو قابل لمهيته ولو كان هناك شيء يقابل حده ولا المركبات بالصورة وحدها هى ماهى فان الحد من المركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء يدل على جميع مايتقوم به ذاته فيكون هو ايضا يتضمن المادة بوجه .

و بهذا يعرف الفرق بين المهية فى المركبات الصور (بين المهية والصورة فى المركبات خ ل) والصورة دائما جزء من المهية فى المركبات و كل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيها واما المركبات فلاصورتها ذاتها ولامهيتها ذاتها واما الصورة فظاهر انها جزء منها .

واما المهية فهى ما به هى ماهى وانما هى ماهى بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا هو ما هو المركب والمهية هى نفس هذا التركيب فالصورة احدهما يضاف اليه هذا التركيب و المهية هى نفس هذا التركيب الجامع للمادة و الصورة و قال فى موضع آخر منها الاشياء التى يكون فيها اتحاد على اصناف :

احدها ان یکون کاتحاد المادة و الصورة فیکون المادة شیئاً لا وجود له بانفراد ذاته بوجه انما یصیر بالفعل بالصورة علی ان یکون الصورة امراً خارجاً عنه لیس احدهما الاخر ویکون المجموع لیس ولا واحداً منهما .

و الثانی اتحاد اشیاء یکون کل واحد منها فی نفسه مستغنیا من الاخر فی القوام الا انها تتحد فیحصل منها شیء واحد اما بالترکیب و اما بالاستحالة و الامتزاج .

ومنها اتحاد اشیاء بعضها لایقوم بالفعل الا بما انضم الیه وبعضها یقوم بالفعل فیقوم الذی لایقوم بالفعل بالذی یقوم بالفعل و یجتمع من ذلک جملة متحدة مثل اتحاد الجسم و البیاض و هذه الاقسام کلها لایکون المتحدات منها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاؤها ولایحمل البتة شیء منها علی الاخر حمل التواطؤ .

ومنها اتحاد شیء بشیء قوة هذا الشیء منهما ان یکون ذلک الشیء لا ان ینضم الیه فان الذهن قد یعقل معنی یجوز ان یکون ذلک المعنی بعینه اشیاء کثیر الی آخر ما ذکره فی کیفیة اتحاد الجنس بفصله .

اقول کلما وجد من عبارات القوم حکموا فیه بالمغایرة بین المادة والصورة و بمغایرة المهیة للصورة فی المرکب یمکن توجیه ذلک الکلام بوجه لاینافی الاتحاد .

اما فی الاول فبان یقال الحکم بالمغایرة بینهما بحسب اعتبار کون المادة مادة و الصورة صورة لا بحسب اعتبار کونهما جنسا وفصلا .

واما فی الثانی فبان المراد من الصورة حیث حکم بانها غیر المهیة هی الصورة بحسب وجودها الکونی الخارجی و قد علمت ان کل صورة طبیعیة فی الخارج هی مرکبة من القوة والفعل والکون والفساد حیث حکم بانها عین المهیة ارید بها الصورة بحسب وجودها الاستقلالی العقلی .

فصل (١٠)

فى تتمه القول فى الاتحاد بين المادة و الصورة جرحاً و تعديلا .

قال العلامة الدوانى : وانت تعلم ان البرهانِ قد دل على ان مدرك الكليات لايكون الا مجرداً فاذا كانت النفس متحدة مع البدن فى الوجود وانما تصير مجردا بالموت كما تخيله لـم ينطبع فيه الصورة الكلية فيلزم ان لايكون مدرك الكليات الا بعد الموت .

وايضا كيف يتصور استحالة المادى الى المجرد فاذا كانت النفس من مراتب استحالات البدن لايكون الاثار المترتبة على التجرد حاصلا بالفعل مـا لـم يتحقق الاستحالة كما ان آثار النطفة لاتوجد فى الغذاء و آثار العلقة لاتوجد فى النطفة و آثار البدن لاتوجد فى العلقة انتهى .

اقول : مادل برهان على ان افراد البشر فى آن تكونهم مدركين للكليات بما هى كليات بحسب وجودها العقلى المشترك بين الكثرة من غير شائبه مقدار و وضع و تحيز بل كما ان المهية الموجودة فى الخارج كلية بالقوة جزئية بالفعل من شأنها ان تجرد عن المواد و تنتزع عنها الغواشى بتعمل وتجريد و نزع كذلك القوة الانسانية المدركة لها عاقلة بالقوة اذمن شانها ان تنتزع عن نفسها المادة و غواشيها فتصير عند ذلك عاقلة اى مدركة للكليات بالفعل كيف وقد اقمنا البرهان على ان العاقل متحد بالمعقول فالمدرك مالم يصر وجودها وجود الكلى بالفعل يمتنع ان يدرك كليا بالفعل .

و بالجملة مرتبة المدرك والمدرك فى كل ادراك مرتبة واحدة فما اسخف قول من زعم ان الهوية الجسمانية القريبة النشأة من نشأة الجماد والنبات كالجنين تكون صورته التى بها هوما هو عاقلة لذاته ولذات الكليات المجردة بالفعل و قوله «فيلزم ان لاتكون مدركة للكليات الا بعد الموت» .

اقول : الموت ان كان عبارة عن انصراف النفس عن عالم الطبيعة فلابد منه فى كل تعقل وادراك لمعقول لكن التعقل التام للمعقولات يلزمه الانصراف التام والتعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص و ربما يكون النفس مجردة بجهة مادية بجهة اخرى و وحدة النفس ليست كوحدة النقطة و اشباهها حتى لايتحد باشياء كثيرة بل لها وحدة جامعة لمقامات شتى وان كان الموت عبارة عن فساد البدن عن قابلية تعلق النفس فليس ذلك شرطا فى صيرورة النفس عقلا بالفعل ولا كونها عقلا بالفعل مما ينافى ان يدبر الجسم الطبيعى ببعض قواها التى هى بمنزلة شعاع من نور العقل سيما كانت النفس اولا قبل الاستكمال سيما البدن الذى ضعفت قوته ووهنت مادته اذ يكفيه لمعة من نور العقل الفعال الاترى ان النفس فى حالة النوم مجردة عن البدن ولكن تدبر البدن ببعض قواها واما انكارها لاستحالة المادى الى المجرد فمبناه على نفى الاشتداد للجوهر وقد اثبتناه فيما سبق بيانه .

واما قوله لو توقف ادراك الكليات على استحالة النفس الى درجة العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك .

فالجواب ما اشرنا اليه من ان المترتب عليها اولا قوة ذلك الادراك واستعداده و هذه القوة اعنى قوة وجود العقل بمنزلة فصل النفس كما ان قوة وجود الجسم بمنزلة فصل الهيولى اذ = النفس اولا عقل هيولانى ثم يصير عقلا بالفعل بعد استحالات كثيرة لها فى التجوهر النفسانى .

ثم قال لانسلم ان التركيب الحقيقى بين المجرد والمادى غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير و التصرف كما بين النفس والبدن و كون كل منهما تحت جنس آخر لايقدح فيه .

و ليت شعرى اذا لم يكن الاختلاف فى الحقيقة مانعا من الاتصال الحقيقى فى اجزاء الياقوت بل من الاتحاد فى الوجود كما فى الماده والصورة فلماذا يمنع من التركيب الحقيقى .

والاستاذ اى السيد الشريف جوز التركيب الحقيقى بين الجوهر والعرض كالسرير فلماذا لايجوز بين جوهر وجوهر وعدم التركيب بين العقل الفعال وبين الاجسام لانه ليس متعلقا بها تعلق التدبير والتصرف ولوكان كك لكان نفسا لاعقلا على انه لوجاز اتحاد النفس مع البدن فلقائل ان يجوز بين العقل والجسم فما هو جوابكم فهو جوابه انتهى .

اقول: قد اعترف هذا النحرير بانه لابد فى المركب الطبيعى ان يكون له وحدة حقيقية ومجرد تحقق الاضافة بينهمالايجعلهما ذاتا احدية والالكان كل اثنين فى هذا العالم واحدا اذمامن جسمين اوعرضين فى هذاالعالم الاوبينهمااضافة وضعية لااقل و نسبة التدبير و التصرف نسبة ضعيفة لايحصل بمجردها وحدة حقيقية بين المتضائفين ونسبة الايجاد والتاثير آكد واقوى من نسبة التصرف والتحريك و مع ذلك لم يحصل بين العقل الفعال والجسم وحدة حقيقية فقد علم ان ملاك الامر فى حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الانواع هوان يكون النسبة بين جزئيه المادى والصورى بالاتحاد دون غيرها من النسب وعدم كون العقل الفعال نفساللاجسام ليس لان ارتباطه بها اضعف من نسبةالتحريك والتدبير بل لان وجوده ارفع واقدس من ان يتصل به الاجسام بماهي اجسام بخلاف النفس فانها بماهي نفس متصلة بالبدن .

و العجب ان نسبة الحلول كمابين النوع والعارض لهلايوجب عنده حصول الوحدة الحقيقية بينهما ونسبة التحريك و التدبير يوجب ذلك مع ان تلك النسبة اقوى واشد **فانقلت** اذا لم يكن نسبة التدبير و التصرف كافية فى الاتحـاد فكيف يحكم بان النفس متحدة بالبدن وليس نسبتها الانسبة التدبير والتصرف .

قلنا لانسلم ان لانسبة بينهما الاهذه النسبة بل هي من وجه متحدة بالبدن و من وجه متصرفة فيه تصرفا طبيعيا ومن وجه مدبرة فيه تدبيرا اختياريا كماان الطبيعة تقوم المادة بوجه وتتحد (بهاـ ظ) بوجه وتفعل بها فعلا فى غيرها بوجه .

وقوله كون كل منهما تحت جنس آخر لايقدح فيه اه مدفوع لان الامور

المتخالفة بالجنس يستحيل ان يحصل منها امر واحد حقيقي لان لكل جنس نحوا آخر من الوجود وكذا الامور المتخالفة بالنوع اذا كانت متحصلة بالفعل واما الاختلاف المعنوي بين اجزاء مهية واحدة كاجناسه وفصوله البعيدة والقريبة فليس ذلك اختلافاً جنسيا ولا نوعيا فان الفرق بين كل جنس و فصله المقسم له من حيث هما جنس وفصل ليس الا بالابهام والتعين لابان يكون الجنس شيئا و الفصل شيئا آخر وكذلك نسبة الجنس الى نوعه ونسبة جنس الجنس الى فصله ونسبة فصل نوع النوع الى جنسه .

واما الجنس والفصل من حيث اعتبار كونهما مادة وصورة فهما بهذا الاعتبار و ان كانتا متخالفتين نوعاً اذقد اعتبر في كل منهما قيد ينافي بحسبه ان يكون عين صاحبه لكن ليس مناط الاتحاد بينهما هوهذه الجهة بل الجهة الاولى .

ثم مانقل عن استاده الشريف من تجويز التركيب الحقيقي بين الجوهر و العرض مبرهن الفساد والتمثيل بالسريران وقع من جهة الخشب والهيئة المخصوصة فهوباطل كماسبق وان كان من جهة المقدار التعليمي والشكل المعين فليس بين الجزئين تخالف في الجنس لان نسبة احدهما الى الآخربعينها النسبة التي يكون بين الجنس والفصل وقوله على انه لوجاز اتحاد النفس بالبدن فليجز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين .

ثم قال العلامة الدواني : ثم من البين انه على تقدير اتحاد النفس والبدن يكون الصور العلمية ذاوضع معين ومقدار معين فلايكون كلية ولايجديه اختلاف الحيثية .

اقول: اختلاف الحيثية وان صح انه غيركاف في هذا الباب لكن يكفي فيه أختلاف اطوار النفس بواسطة تحولاتها الذاتية واختلاف نشئاتها كنشأة التعلق ونشأة التجرد وكذا اختلاف القوى والدرجات لنفس واحدة وقل لي لعمر حبيبك اليست القوة اللمسية والقوة النظرية كلتاهما من قوى نفس واحدة واين مقام احديهمامن

مقام الاخرى فللنفس الانسانية اطوار متفاوتة مع كونها ذاتا واحدة لها وجود واحد والنفس بحسب بعضها متصلة بالبدن وبحسب بعضها متصلة بالعقل .

ثم قال: ان ما ذكره يقتضى ان لا يكون الهيولى امرا حاصلا بالفعل بل يقتضى ان لا يكون شيء من الانواع حاصلا بالفعل ضرورة ان كل نوع متحد مع العوارض الصادقة عليه ثم اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة فى الوجود الخارجى فلا يكون جزء خارجيا فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم من ان الجنس محمول دون المادة .

اقول : التركيب الاتحادى بين الشيئين لا يقتضى ان لا يكون احدهما موجودا بل يقتضى ان يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا بوجودين متعددين حين التركيب وان جاز ان يكون لاحدهما او لكل منهما وجود آخر متحازا عن صاحبه و لا يلزم من كون المادة متحدة بالصورة محمولة عليها ان يكون اتحادها معها من حيث كونها مادة خارجيه او عقلية بل هى بحسب كونها مادة عقلية جزء عقلى للمهية والجزء غير محمول بل انما اتحادها وصحة حملها من حيثية اخرى وهى ان تؤخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الآخر منه .

واما النوع العارض المحمول عليه فليس بينهما اتحاد بالذات عندنا بل بالعرض واما كون هذه الاجزاء خارجية فلما اشرنا سابقا من ان لها نحواً آخر من الوجود فى الخارج وكذا الفرق بين المادة والجنس بان المادة بما هى مادة اى بوصف القابلية والاستعداد توجد بوجود مباين لوجود الصورة بخلاف المادة بما هى جنس اى ماخوذ مطلقا فانها محمولة على الصورة كما مر و تحقيق هذا المقام كما وقع التنبيه عليه مرارا ان لكل من المادة والصورة تجدداً وتلاحقا بالاخرى على وجه دون وجه ولنمثل فى ذلك بالهيولى الاولى والجسمية .

فنقول : الهيولى مع كونها من وجه قوة قابلة و سبباً معداً لفيضان الصورة لكن من وجه آخر تكون تابعة للصورة و الصورة مقتضية لها و مقتضى الشيء كيف

يكون مفتقرا الى ذلك الشيء فعلم ان الهيولى السابقة غير الهيولى اللاحقة .

ثم لما كانت السابقة وان كانت قوة قابلة للصورة لكنها لاتتقوم ايضا بذاتها بل بالصورة فعلم ان الصورة السابقة المقومة للهيولى غير اللاحقة المفتقرة في الحدوث اليها وهكذا القياس في غيرهما من المواد و الصور و بهذا يندفع كثير من الاشكالات .

منها الاشكال المذكور في بيان الفرق بين جامع اجزاء المنى و حافظ تركيبه .

ومنها الاشكال الذى سبق من ان بدن الحيوان وهو مادته لما كان متقوما بنفسه التي هي صورته كيف تكون باقية بعد زوال نفسه والحل كما علمت من ان هذا غير ذاك بالعدد .

ومنها الاشكال في عدم بقاء صور العناصر في مادة المواليد حيث يظهر تلك الصور بالعمل بالقرع والانبيق .

والجواب ان المادة الكائنة فيها هذه الصور بهذا العمل غير المصورة بالصورة الجامعة الى غير ذلك من الاشكالات وسنرجع في بعض الفصول الاتية الى تحقيق عدم بقاء العناصر في مبحث المزاج .

واعلم ان هذين النحريرين قد افرغا جهدهما و بلغا غاية سعيهما في تبيين هذا المقام و بسطا الكلام فيه حتى رمى كل منهما الى صاحبه اى سهم كان في كنان علمه ومع ذلك لم يصل واحد منهما الى رتبة التنقيح ومشرب التحقيق حيث ارتكب احدهما نفي وجود الاجزاء المحسوسة والاعضاء كالعظم واللحم وغيرهما في الحيوان ونفي وجود النفس والبدن في الانسان بل نفي وجود المادة و الصورة في كل نوع جسماني .

واما الاخر فحيث اهمل بل ابطل الوحدة الحقيقية في هذه الانواع الطبيعية ولم يحصل الفرق بين صيرورة الهيولى ماء وبين صيرورة الجسم ابيض لجعله الاتحاد

بين المادة والصورة بالعرض كما بين الموضوع و العرض كل ذلك لعدم تحصيلهما حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود حيث زعم احدهما انموجودية الشيء بنفس هذاالمعنى المصدرى الذى يتكثر بتكثر المهيات والمعاني الكلية .

فعلى هذاالا معنى للاتحاد بين الشيئين واما الاخر فحيث زعمانموجودية كل شيء هو عبارة عن نحو اتحاده بمفهوم الموجود المشتق اى هذا المفهوم الكلى الذهنى ولم يحصل احدمنهما انالوجود هوية عينية تشتد وتضعف و تكمل وتنقص و تصور المادة بصورة عبارة عن اشتدادها واستكمالها واذااشتدالوجود او كمل يصدق عليه بعض مالم يصدق عليه قبل ذلك فالاتحاد بين الشيئين لابد منه من جهة وحدة وجهة تعدد فالوحدة منجهة الوجود و التعدد من جهة المعنى والمهية ولا حجر ولا ركاكة فيه كما زعمه العلامة الدوانى حيثقال :

لاريب ان التركيب يقتضى الاجزاء وتغايرها والاتحاد ينافىذلك و هذا كما اصطلح بعض الصوفية على التعين الاطلاقي والهوية اللاهوتية وحكم بانهر كيكجدا لانه يوهم امراغير صحيح .

اقول كل الركاكة فيهذه المناقشة في التسمية والمضايقةفيالاصطلاحبعد تصحيحالمعنى .

فصل (۱۱)

في تتمة القول فياحوال العللمن حيثكونها مبادى للمتغيرات والطبيعيات .

قد مر فيماسبق احوال العلل الاربع واحكامها علىوجه لا يختص بالمعلول المتغير وهيهنا نتكلم فيها على وجه يختص بالمتغير ويقتضى سهولة السلوكمنجهتها الى معرفة المعلولات الطبيعيةفنقول انلكل جسمسببا عنصرياوسببافاعليا وسبباصوريا وسبباً غائيا امااثباتانلكلواقع في التغيرهذه الاربعة فامرلايتجشمه نظرالطبيعيينوهو

امر موكول تحقيقه الى العالم الالهى .

واما تحقيق مهيتها تصورا والاطلاع على احوالها وضعا وتسليما فامر لامحيص عنه لباحث الامور الطبيعية المتغيرة فليعلم اولا ان الفاعل فى الامور الطبيعية هو مبدء الحركة فى آخر من حيث هو آخر .

و المراد بالحركة هيهنا كل خروج من القوة الى الفعل فى اى مادة كان والنفس اذا عالجت نفسها فالمعالج يحرك العليل بما هو طبيب لا بما هو عليل والمستعلج يقبل العلاج بما هو عليل لا بما هو طبيب ، وهذا ايضا انما يتم على مذهبنا فى النفس فى كونها ذا مقامات مختلفة لان موضوع القبول والفعل مما لا يكفى فيه التغاير بالاعتبار اذ ليس هذا التغاير كتغاير العاقل والمعقول مثلا .

اعلم ان الفاعل بهذا المعنى اما مهيىء للحركة اومتمم لها فالمهيىء هو الذى يصلح المادة بالاحالات والانضاجات المعدة لقبول الصورة والمتمم هو الذى يفيد الصورة وهى تمام الحركة

والحق ان الاول مباشر للمادة ملاصق و الثانى مفارق ولا شبهة فى ان مفيد الصور المقومة للانواع الطبيعية سيما التى للانواع الشريفة كالفلك و الانسان مثلا يجب ان يكون مبدء خارجا عن عالم الطبيعة وليس على الطبيعى ان يعلم ذلك انه ماهو وانه واحد او كثير بعد ان يضع ان هيهنا امراً يعطى الصور وكل من المهيىء والمعطى مبدء للحركة ومخرج للمادة من القوة الى الفعل وكل منهما عند التحقيق صورة ايضا لكن غير الصورة التى يترتب وجودها على وجود الحركة والقوة .

اما المهيىء فصورة جزئية اخس وجودا من التى اليها الحركة واما المعطى فصورة كلية اشرف من الصورة المعطاة و كلاهما بعد المثير اى المشوق فان من جملة مبادى الحركة هو الذى يقال له المثير او المشوق فهو المبدء البعيد للحركة بتوسط امر آخر وذلك لانه سبب للصورة النفسانية التى هى مبدء حركة ارادية فهو مبدء المبدء .

بل نقول ذلك المثير المؤتم به ربما يكون مبدء لصور نفسانية مستحيلة متجددة كارادات متتالية يكون تلك الصور النفسانية المتجددة مبدء قريبا لحركات بدنية حيوانية يقال لها الحركة الارادية والحركة الارادية يشبه ان تكون هي التي في النفوس لا التي في الابدان و لو سميت هذه تسخيرية والتي في النفوس الارادية لم يكن بعيدا .

و بالجملة المثير هو مبدء المبدء وهذا هو معنى الفاعل في الطبيعيات وهو اخص من فاعل الوجود مطلقا سواء كان متغيرا اولا واما المبدء القابلي اعني المادة فنقول المبادي المادية كلها مشتركة في معنى وهو كونها حاملة لامور غريبة عن ذاتها وبهذا خرج نسبة الملزومات الى لوازمها (١) ولها نسبة الى المركب و نسبة الى الهيئة الصورية فالاولى كنسبة الجسم الى الابيض اعني المركب من الجسم و البياض والثانية كنسبة الجسم الى بياضه ونسبتها الى المركب نسبة الجزئية ووجود الجزء في ذاته اقدم من وجود الكل وهو مقوم للكل .

واما نسبتها الى الهيئة فذكر الشيخ انها لا تعقل الاعلى اقسام ثلثة اما ان لا يكون احدهما ولا الاخر متقدما اى سببا و لا متاخرا اى مسببا واما ان يكون مفتقرة في التقوم بالفعل الى امر وهو يكون متقدما عليها في الوجود الذاتي كان وجوده ليس متعلقا بالمادة بل بمباد اخرى ولكنه يلزمه اذاوجدان يقوم مادته و يحصلها بالفعل كما ان كثيرا من الاشياء تكون متقومة بشيء ومقومة لشيء آخر لكنه ربما كان مايقومه لمفارقة لذاته وربما كان تقويمه بمخالطة من ذاته .

اقول: ان الشيخ كادان يتكلم في هذا المقام بصريح الحق لو قال ان هذا المبدء المقوم للمادة يكون تقومه باسبابه بحسب المفارقة وتقويمه للمادة بحسب المخالطة فلمثل هذا الامر وجهان وجوديان احدهما مفارق والاخر مخالط وهذا الامر هو الصورة

---

١ ـ فان الملزومات و ان كانت حاملة للوازمها لكن اللوازم ليست غريبة عن الملزومات فلا يكون الملزومات مبدأ قابليا بالنسبة الى لوازمها . (اسماعيل ره)

الجوهرية وقال ايضا وله قسط في تقويم المادة بمقارنة ذاته اوهو كل المقوم القريب وبيان ذلك في الصناعة الاولى .

اقول ذلك البيان قد مضى في هذا الكتاب في مباحث التلازم بين الهيولى والصورة ولايتم ذلك الابان يذعن ان للصورة الجوهرية وجوداً مادياً ووجوداً عقليا باحدهما تقوم المادة تقويما بعيدا بالمشاركة وبالاخر تقومها تقويما قريبا بالاستقلال .

اما القسم الثالث فهو ان يكون المادة اقدم وجودا من ذلك الامر لانها متقومة في ذاتها حاصلة بالفعل ثم تقوم به ذلك الامر وهو المسمى بالعرض والهيئة بالمعنى المقابل للصورة .

فالقسم الاول اوجب اضافة المعية والقسمان الاخران اضافة تقدم و تاخر قال الشيخ والقسم الاول ليس بظاهر الوجود وكانه ان كان له مثال فهو النفس والمادة الاولى اذا اجتمعا في تقويم الانسان .

اقول الحق في هذا المقام تثنية القسمة و الاكتفاء بالقسمين الاخيرين فان الكلام في المبادى الذاتية للامور الطبيعية ولا يمكن التركيب الطبيعي بين امور لاتعلق لاحدهما بالاخر واما الذى مثل به من النسبة بين الهيولى الاولى والنفس وان كانت الهيولى مادة للنفس وان كانت بوسط والنفس صورة مدبرة لها اوصورة لصورتها فهى متقومة بالنفس و للنفس مرتبة التقويم والتحصيل لها فيكون متقدما عليها في الوجود ووحدة الهيولى وحدة ضعيفة لاتنافي بين تاخراتها من اشياء وتقدماتها على اشياء وان لم يؤخذ الهيولى بالقياس اليها ولا النفس بماهي نفس متعلقة بها او بالمركب منها ومن هيئة اخرى فلا المادة مادة ولا النفس نفس كل منهما غير مضافة الى اخرى اضافة تعلقية .

ثم قال وللمادة مع المتكون عنها الذى هي جزؤه من وجود انواع اخرى اعتبار المناسبة ويصلح ان ينتقل هذه المناسبة الى الصور مع المتكون فان المادة قد تكفى وحدها في ان يكون هي الجزء المادى لما هو ذومادة في صنف من الاشياء وقد لايكفى مالم ينضم اليها مادة اخرى وذلك في صنف آخر منها كالعقاقير للمعجون والكيموسات للبدن

وذلك اما بحسب الاجتماع فقط كاشخاص الناس للعسكرية والمنازل للمدينة واما بحسب الاجتماع والتركيب معاً فقط كاللبن والخشب للبيت واما بحسب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالاسطقسات للكائنات فانها لاتكفي نفس اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقي وقبول الشكل لان يكون منها الكائنات بل بان يفعل بعضها من بعض وينفعل بعضها عن بعض ويستقر للجملة كيفية متشابهة يسمى مزاجا فح يستعد للصورة النوعية انتهى .

اقول المادة لصورة واحدة اية صورة كانت لا تكون الا واحدة و في جميع هذه الامثلة التي ذكرها ليس ولا يكون لصورة واحدة الامادة واحدة اما المجتمعات التي لا استحالة فيها لاجزاءها فالمادة فيها بالجملة هومقدار المجموع مع قابلية ضرب من الوحدة الاتصالية لها كاللبنات والاخشاب لصورة البيت وشكله واما المجتمعات التي وقعت فيها استحالة لاجزائها فهي بعد الاستحالة تصير مستعدة للصورة وهي ح بما هي مادة لشيء واحد واحدة واما اعتبار اجتماعها قبل الاستحالة بل قبل التماس فهي بذلك الاعتبار ايضا مما يتصور له صورة واحدة لمادة واحدة اما الصورة فهيئة اجتماعها في الوجود ولومع التباعد واما مادتها فنفس ذواتها بلا اعتبار تلك الهيئة وفي بعض الانواع لفرط نقص صورتها لافضيلة للصورة على المادة مثل العدد فان كل مرتبة من العدد صورتها الوحدانية و هي كمية الوحدات عين مادتها المتكثرة و هي الوحدات .

قال: الشيخ فاذا قسنا المادة الى مايحدث عنها فقد يكون المادة مادة لقبول الكون وقد يكون لقبول الاستحالة وقديكون لقبول الاجتماع والتركيب وقديكون لقبول التركيب والاستحالة واما الصورة فقد يقال للهيئة التي اذا حصلت في المادة قومتها نوعاً ويقال صورة لنفس النوع ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة ويقال صورة لهيئة الاجتماع كصورة العسكر وصورة المقدمات المقترنة ويقال صورة للنظام المستحفظ كالشريعة ويقال صورة لكل هيئة كيفكانت ويقال صورة لحقيقة كل شيء جوهراً كان او عرضا وتفارق النوع فان هذا قديقال للجنس الاعلى .

وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة والصورة الماخوذة احدى المبادى هى بالقياس الى المركب منها ومن المادة انها جزء له توجبه بالفعل فى مثله والمادة جزء لايوجبه بالفعل واما تقويم الصورة للمادة فعلى نوع آخر والعلة الصورية قد تكون بالقياس الى الصنف وهى الصورة التى تقوم المادة التى قد قامت دونها نوعا وهى طار عليها كصورة الشكل للسرير والبياض بالقياس الى جسم ابيض .

اقول جميع ماجعل المادة مقيسة اليه بنسبة المقبول كالاجتماع والتركيب و غيرهما فهى فى الحقيقة صور محصلة للمادة ضربا من التحصيل و مقومة لمهية نوعية مركبة من تلك المادة و وصف الاجتماع مثلا او وصف التركيب او وصف الاستحالة فالنوع الحاصل منهما هو مهية المجتمع مثلا او مهية المستحيل وان لم ـ يكن النوع نوعا جوهريا ولا الصورة صورة جوهرية و كذا جميع ما عدده انه مما اطلق عليه لفظ الصورة فهى مشتركة فى معنى الصورة التى عدت من المبادى للوجود او للقوام سواء كانت جواهر او اعراضا و سواء كانت بالقياس الى النوع او الصنف .

اذ كل منهما يحصل بمادة ما من المواد نحوا من التحصيل ويقوم للمركب الماخوذ منهما ضربا من التقويم لكن الاشياء مختلفة فى انحاء الوجود و التحصل قوة و ضعفا و الوحدة كما علمت عين الوجود فما قوى وجوده كانت وحدته قوية بعيدة عن الكثرة بل عن قوة الكثرة ايضا وماضعف وجوده ضعف وحدته حتى تصير وحدة مجامعة للكثرة اولقوة الكثرة بوجه آخر .

وربما كانت جهة الوحدة فى شىء هى بعينها جهة الكثرة فيه كالعدد نفسه مثلا و كالهيولى وكالحركة و الزمان فالصورة فى امثال هذه الانواع تكون مغمورة فى المادة حتى كانها عين المادة وجودا واعتبارا لفرط خسة الوجود و فى مقابلتها انواع قوية الوحدة و الوجود حتى لايتصور فيها تركيب من قوة و فعلية او نقص و تمام فهى صورة لامادة لها و كان المادة اضمحلت و استهلكت هناك لفرط الفعلية و

التمام فالمادة هناك كانها عين الصورة .

واما الغاية فهى المعنى الذى لاجله تحصل الصورة فى المادة و هو الخير الحقيقى مطلقا او بالاضافة اوالخير المظنون فان كل تحريك يصدرعن فاعل لابالعرض بل بالذات فانه يروم به ماهو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة سواء كان على الاطلاق او من بعض الوجوه وربما كان بالظن لابالحقيقة و الواقع .

فصل (١٢)

فى تعيين المناسبات بين هذه المبادى

لما علمت ان لمهية واحدة قد تكون انحاء من الوجود و انحاء من النسب و الاضافات ،

فاعلم ان الغاية بحسب نحو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل بما هو فاعل وبحسب نحوآخر من الوجود متاخرعن الفعل مترتب عليه فالغاية غاية بوجه فاعل بوجه والصورة ايضافاعل بوجه لتحصيل المادة وعلة صورية بوجه لتحصيل النوع وقد يكون غاية بوجه لانتهاء الحركة عن مادة اليها و ربما كانت مادة لصورة اخرى من جهة قوتها وامكانها فقد جمع في شيء واحد اقسام العلل باسرها من غير استيجاب تركيب فى الموضوع الامن جهة اجتماع المادة و الصورة فان جهة القوة غير جهة الفعلية البتة وان كانت بالقياس الى امرين متعددين .

قال الشيخ : الفاعل من جهة سبب الغاية و كيف لاو هو الذى يحصل الغاية موجودة والغاية من جهة سبب الفاعل و كيف لاوانما يفعل الفاعل لاجلها والالماكان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا و لهذا اذا سئل لم ترتاض فنقول لاصح فيكون هذا جوابا كما اذا قيل لم صححت فنقول لانى ارتضت ويكون جوابا فالرياضة سبب فاعلى للصحة والصحة سبب غائى للرياضة ثم اذا سئل لم تطلب الصحة فقيل لارتاض لم يكن جوابا صحيحا .

ثم ان قيل لم تطلب الرياضة فقيل لكي اصح كان الجواب صحيحا والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولالمهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود مهيتها في الاعيان وفرق بين المهية والوجود انتهى كلامه .

اقول: الفرق بين المهية و الوجود ليس مما يصحح كون المهية سببا لشيء من غير مدخلية ضرب من الوجود معها كيف والشيء مالم يوجد لم يكن سبباًلوجود شيء بل المؤثر في الاشياء ليس الا الوجود فمهية الغاية لايجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما ان الاكل مثلا لغاية هي الشبع مثلا فلابد ان يكون للشبع وجود لفاعل الاكل قبل الاكل حتى يا كل لاجله فاحد وجودى الشبع يحرك محرك المادة لحصول وجوده الاخر لكونه اكمل و اتم من ذلك الوجود .

فالغاية بحسب احدا لوجودين جزء صورى للفاعل بما هو فاعل فهي سبب لكون الفاعل فاعلا و ليس الفاعل علة للغاية في كونها غاية بل لتحصيل وجودها لنفسه سواء كان وجودها في نفسها هو بعينه وجودها المحصل للفاعل كما في الغايات التي تحت الكون لفعل الحركات و الاستحالات او يكون وجودها في نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما في الغاية التي هي فوق الكون كالعقل الفعال في كونه غاية لاستكمالات النفس فان وجوده في نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها .

وعلم ان لكل من هذه العلل الاربع مبدأين بالقياس الى شيئين او بالقياس الى شيء واحد بوجهين اما المادة والصورة فلكل واحدة منهما علية لشيئين لا نهما علة لصاحبهما بوجه و علة للمركب منهما بوجه فكان كل منهما علة قريبة لشيء وعلة بعيدة لشيء فهما كانهما علتان غير قريبتين للمركب بنحو من العلية وقريبتان بنحو آخر من العلية وهي التقويم وكذا الفاعل فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون سبباً لايجاد المادة القريبة من المعلول لاسببا قريبا منه اويكون معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة من المعلول لاسبباً قريباً منه والفاعل ايضا سبب بعيد للغاية بوجه لانه سبب للصورة

والصورة مستلزمة للغاية والغاية سبب فاعلي للفاعل في انه فاعل فيكون سببا فاعليا بعيداً للصورة وبتوسطها للمركب لكن الغاية سبب غائي قريب لوجود الصورة في المادة بتوسط تحريكها الفاعل للمركب .

فالمبادئ القريبة من الشيء المركب من جهة مطلق المبدئية هي الهيولى والصورة بماهما جزئاه وان اختلف تقويم كل منهما للمركب وبهذا الاعتبار يقال لهما العلة المادية لا المادة والعلة الصورية لا الصورة لكنه ربما عرض ان كانت المادة والصورة علة بالواسطة ايضا اما المادة فكما في المركبات الصنفية التي كانت الصورة فيها هيئة عرضية فيحتاج الى المحل فيكون المادة علة لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصنف من حيث هو صنف فيكون علة ما للعلة ومع ذلك فانها من حيث كونها جزء من المركب علة بلا واسطة .

واما الصورة فكما في المركبات الطبيعية التي كانت الصورة فيها مقومة للمادة والمادة علة قريبة للمركب فالصورة علة بالواسطة لكنها علة صورية بلا واسطة فكل من المادة والصورة علة للمركب بوجه وعلة علة له بوجه فكل منهما علة الاخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين و علة للمركب بوجهين مختلفين في القرب والبعد وفي نحو التقويم فالمادة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة مادية له بل من حيث كونه مادة لصورته والصورة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة صورية له بل من حيث كونها صورة لمادته .

وليعلم ان هذه الاحكام كلها انما يجري في المركب من جهة اعتبار تركيبه ومن جهة اعتبار المغايرة بين المادة والصورة لكن بحسب اعتبار وحدتهما نحو من الوجود فلا تكن من الخابطين .

(فصل ١٣)

فى كيفية دخول العلل فى المباحث والافكار وطلب اللمية والجواب عنها

اعلم ان بعض الاشياء مما لاعلة له اصلا بل هو علة العلل كواجب الوجود وبعضها مما له بعض العلل دون بعض كالفاعل والغاية دون المادة والصورة كضرب من المفارقات والاشياء الصورية لانها عين الصورة التامة فلا صورة لها ولا مادة وبعضها ما له جميع هذه العلل كالمركبات والانواع الطبيعية وجميع المتحركات والمستحيلات التى يبحث عنها فى العلوم الطبيعية فالعالم الطبيعى يجب عليه ان يكون معنيا بالاحاطة بجميع هذه العلل ليدخلها فى براهينه وخصوصاً بالصورة والمادة حتى يتم احاطته بالمعلول واما التعليمى فليس عليه ان يعلم المادة اذ لامدخل للمادة والحركة فى مطالبه فليس عليه ان يعلم مبدء حركة ولا غاية حركة ولا المادة ايضا البتة بل الذى يجب عليه ان يتأمل فيها من العلل هى العلل الصورية فقط .

ولا يخفى عليك ان سؤال السائل قد يتضمن شيئا من العلل فيجب الجواب بغيره لا به والا لكان الشىء سببا لنفسه فان تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمروا فيجوز ان يجاب بالغاية فيقال لكى ينتقم منه و يجوز ان يجاب بالمثير او بالداعى وهو الفاعل المتقدم فيقال لاشارة فلان اولانه غصب حقه وهذا هو الفاعل لصورة الاختيار الذى ينبعث منه الفعل واما انه هل يجاب بالصورة او بالمادة فظاهر انه غير صحيح .

اما الصورة فلما اشرنا اليه فان صورة الفعل ههنا هو القتال نفسه وليس السؤال

الا عن علة وجودها عن الفاعل والشيء لايكون علة لنفسه اللهم الا ان يكون تلك الصورة غاية الغايات كالخير مثلا فيكون الصورة حينئذ لذاتها لا بسبب آخر هي محركة للفاعل ومع ذلك فلا يكون علة قريبة لوجودها في تلك المادة عن الفاعل بل علة لوجود الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث هي موجودة في المادة علة للفاعل بل من حيث مهيتها ومعناها واما المادة فظاهر انه لايكفي الجواب بها ح هذا اذا ذكر في السؤال خصوص الفاعل واما اذا تضمن السؤال الغاية كما يقال لم صح فلان فيجوز الجواب بالمبدء الفاعلي فيق لانه شرب الدواء ويصلح ان يجاب بالمبدء المادي مضافا الى الفاعل فيقال : لان مزاج بدنه قوى الطبيعة ولايكفي ذكر المادة وحدها .

واما الصورة فقلما يقنع ويقطع السؤال بذكرها وحدها بان يقال جوابا عن السؤال المذكور لان مزاج بدنه اعتدل بل يحوج الى جواب آخر يؤدى الى مادة او فاعل واما اذا كان السؤال عن المادة واستعدادها بان يقال لم بدن الانسان يقبل الموت فقد يصح ان يجاب بالعلة الغائية فيقال : ليخلص نفسه عند الاستكمال عن البدن .

وقد يجوزان يجاب بالعلة المادية ويقال لانه مركب من الاضداد ولايجوزان يجاب بالفاعل في الاستعداد الذى ليس كالصورة لان الفاعل لايجب ان يعطي المادة اى استعداد كان الا ان يعني بالاستعداد التهيؤ التام فيعطيه الفاعل كما يقال في المرآة اذا سئل انها لم تقبل الشبح فيجاب لان الصيقلي صقلها واما الاستعداد الاصلي فلازم للمادة فيجوز ان يجاب بالصورة اذا كانت هي المتممة للاستعداد فيقال في المرآة لانها ملساء صقيلة .

وبالجملة السؤال لايتوجه الى المادة الا وقد اخذت مع صورة ما فيسئل عن علة وجود الصورة في المادة واما اذا تضمن السؤال الصورة فالمادة وحدها لايكفي ان يجاب بها بل يجب ان يضاف اليها استعداد ينسب الى الفاعل والغاية يجاب بها و الفاعل يجاب به .

واذا شئت ان ترفض ما يقال على سبيل المجاز وتذكر الامر الحقيقى فان الجواب الحقيقى ان يذكر جميع العلل التى لم يتضمنها المسئلةفاذا ذكرت وختمت بالغاية الحقيقية وقف السؤال والله ولى التوفيق .

و لنختم هذا الفن بذكر المزاج وتحقيق القول فيه لكونه مناسبا لمامر من اثبات التركيب الاتحادى بين المادة والصورة لتوقف بيان ذلك عليه كماعلمت و قد وعدناك تحقيقه .

فصل (١٤)

فى تحقيق مهية المزاج وانيته

العادة جرت بذكر هذه المسئلة فى فن الطبيعيات لكنا اوردناها ههنا للعلة المذكورة ولعلةاخرى وهى ان البحث عن مهية شىء ونحو وجوده مناسب لان يذكر فى العلوم الالهية .

فنقول ان المزاج كيفية ملموسة من جنس اوائل الملموسات متوسطة بين الاربع الاول توسطامامتشابهة الاجزاءحتى انها تكون بالقياس الى الحرارة الشديدة برودة وبالقياس الى البرودة الشديدة حرارة وبالقياس الى اليبوسة رطوبةوبالقياس الى الرطوبة يبوسة وانها فى الجسم ذى المزاج بحيث يكون ماوجد منها فى كل جزءمن اجزائه مثل ماوجد منها فى جزئه الاخر لاتفاوت بينها الافى الموضوع ذاتاووصفاً كماهوعند الجمهور اووصفا فقط كماهوعندنا .

واما سبب انيتها فاعلا وقابلا فالمشهور ان العناصر اذا تصغرت و امتزجت و تماست و فعل كل منهما فى الاخر انكسرت سورة كيفياتها فحصلت للجميع كيفية متوسطة متشابهة هى المزاج مع انحفاظ صور العناصر المتخالفة بحالها قالوا هذا التفاعل لايحصل الاعند مماسة بعضها لبعض و الا فاما ان لايعتبر بينها حصول نسبة وضعية اصلا سواء كانت مماسا اوغيره اويعتبر نسبة اخرى كالمحاذاة وضربمن القرب

والبعد لاسبيل الى الاول لما تبين فى موضعه ان كل تاثير وتاثر جسمانى فهو متوقف على نسبة وضعية مخصوصة بين المؤثر والمتاثر فبقى الثانى .

فنقول حينئذ اذالم يكن النسبة بينهما بالملاقاة فلابد ان يكونا على ضرب من المحاذاة والبعد فحينئذ ان كان بين المسخن و المتسخن مثلا جسم فلا يخلو اما ان يتسخن المتوسط قبل ان يتسخن المنفعل المفروض او لم يتسخن و الثانى باطل لان اثر التسخين لا يصل الى الابعد الا بعد وصوله الى الاقرب ضرورة والاول يوجب المطلوب لان المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسط آخر و ننقل الكلام الى متوسط آخر حتى ينتهى الى المتوسط الملاقى وان كان ملاقيا فالتسخين لا يحصل اولا من المسخن الا للجسم الملاقى ثم الى ملاقى الملاقى بتوسط الملاقى .

فظهر ان كل تاثير وتأثر طبيعى لا يكون الا بالتماس والتلاقى .

هذا تقرير ماذكره الشيخ فى طبيعيات الشفاء و اعترض عليه الامام الرازى بان هذا يناقض ماذكره فى الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس منها حيث قال فى جواب من انكر تادى اشباح المبصرات فى الهواء من غير ان يتكيف الهواء بانه ليس بينا بنفسه و لا ظاهرا ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للملموس فان هذا وان كان موجودا استقراء فى اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون افعال اشياء فى اشياء من غير ملاقاة فيكون اجسام تفعل بالملاقاة واجسام تفعل لا بالملاقاة .

وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا ولا انه يجب ان يكون بين الجسمين نسبة ووضع خاص بل يجوز ان يؤثر احدهما فى الاخر من غير ملاقاة انما يبقى ضرب من التعجب كما انه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها يفعل بعضها فى بعض بمثل تلك النسبة المباينة و كان اذا اتفق ان شوهد فاعل يفعل بالملاقاة تعجب منه كما تعجب الان من مؤثر بغير ملاقاة فاذا كان هذا غير مستحيل فى اول العقل و كان صحة مذهبنا المبرهن عليه يوجبه و كان لا برهان البتة ينقضه ،

فنقول من شان الجسم المضيء بذاته او المستنير الملون ان يفعل فى الجسم الذى يقابله اذا كان قابلا للشبح قبول البصر و بينهما جسم لا لون له تاثيرا هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل فى المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف.

هذا ما ذكره فى هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى ايضا فى الفصل المشتمل على المقدمات التى يحتاج اليها فى معرفة الهالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك منه مبالغة فى بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لايتوقف على الملاقاة والمماسة مع انه تصدى فى فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لايتمان الا باللقاء والتماس.

وانه ليكثر تعجبى بوقوع امثال هذه المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ قال: و من الاشكالات ان الشمس يسخن الارض مع انها لاتسخن الاجسام القريبة فانها لا تسخن الافلاك و كذا تضيء الارض مع انها لا تضيء الاجسام التى تتوسط بينها و بين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكى مع هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لايتمان الا باللقاء والتماس انتهى كلامه.

اقول هذا الرجل سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ و نظرائه قبل الامعان فى المبحث لعجلة طبعه وطيشه و العجلة من فعل الشيطان اما نسبة التناقض فى الكلام الى الشيخ فغير مسلم فان الذى منع فيه وجوب اللقاء و التماس هو مطلق التاثير والتأثر بين الجسمين و الذى اوجب فيه ذلك تاثير وتأثر مخصوصان كالتسخين و التسخن و لا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص وعدم وجوبه على نوع آخر.

اذ ربما يكون نحو التأثير و التاثر مختلفا فيه فى الموضعين فان الفعل قد يكون دفعيا و قد يكون تدريجيا و كذا الانفعال فالذى اوجب فيه الملاقاة هو الانفعالات التدريجية التى من باب الحركات والاستحالات ولابد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك و من هذا القبيل فعل العناصر بعضها وفى بعض فى الامور

التی هی من متمماتها و کمالاتها کاوائل الکیفیات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة والذی لم یجب فیه الملاقاة مالیس کك کالفعل الدفعی والقبول الدفعی .

و التحقیق فی هذا المقام ان الموجودات بعضها طبیعی و بعضها تعلیمی و بعضها عقلی و کذا الافعال فالفعل الطبیعی لایصدر الامن فاعل طبیعی زمانی الوجود وذلك الفعل هو الذی یجب استحالته و تجدده فی مادة منفعلة مستحیلة و اما الفعل التعلیمی فلا مدخل فیه للحرکة و الانفعال التجددی التدریجی وان لم یکن مفارقا عن الحرکة و الطبیعة بالکلیة و انما المحتاج فی ذلك الفعل مجرد الکمیة و الوضع اللازم لها دون حرکة واستحالة لامن جانب الفاعل ولامن جانب المنفعل

واما الفعل العقلی فلا حاجة فیه الی زمان و آن ولا الی حرکة وحد منها انما المحتاج الیه نفس الفاعل و مهیة القابل ان کان هناك قابل. مثال الفعل الطبیعی کالتحریکات والاحالات من التسخین والتبرید والتسوید والتبییض والتغذیة والتنمیة و التولید و مثال الفعل التعلیمی کالانارة و الاضائة و وقوع العکوس و المحاذیات وحدوث الاشکال کالتربیع والتکعیب والدائرة وغیر ذلك من الامور التی لاتحدث الادفعة مع کمیة ما و مقدار ما و مثال الفعل الالهی کمطلق الایجاد و الافاضة و الجود والابداع والرحمة وعلی هذا القیاس اقسام المدرکات والعلوم .

الا تری ان افعال مشاعر الانسان بعضها طبیعی کاللمس والذوق وبعضها غیر طبیعی کالابصار والتخیل وبعضها غیر طبیعی و لاتعلیمی کالتوهم والتعقل به . اذا تقرر هذا ،

فنقول ان کل فعل طبیعی یصدر عن فاعله القریب فهو لایکون الا بالملاقاة والمباشرة بینه وبین منفعله سواء وقع منفعل قابله کسخونة النار التی هی من طبیعتها فی مادتها او فیما هو بمنزلة قابلة لاجل الاتصال به اوالامتزاج والسر فی ذلك ان الفاعل الطبیعی من حیث هو فاعل طبیعی منغمر فی المادة کل الانغمار لان وجوده

فى نفسه هو بعينه وجوده فى مادته على نحو الاستغراق والسريان بحيث يكون فى كل جزء من المادة جزء منه فكما ان وجود نفس المادة وجود ذات منقسمة فكذا وجود الامر المادى ما يكون منقسما حسب انقسام نفس المادة وذلك كالصور النارية و الارضية وساير الصور الطبيعية بماهي صور طبيعية و كذا كيفياتها و اعراضها التابعة و كمالاتها الثانية .

وليس من هذا القبيل الصورة الحيوانية بما هي حيوانية فلكية كانت اوعنصرية وقد مر سابقا ان فاعلية الشيء يتقوم بوجوده والمفتقر الى الشيء فى وجوده مفتقر اليه ايضا فى ايجاده فلوسخنت الحرارة الفاشية فى جسمية النار مثلاجسما آخر من غير ان تلاقيه وتماسه حتى يصيرا كانهما بالاتصال جسم آخر يلزم ان يكون وجود تلك الحرارة فى نفسها غير مفتقرة الى القاء محلهما لماعلمت من ان الايجاد فرع الوجود ومتقوم به لكن اللازم باطل فالملزوم مثله .

فثبت ان كل ماوجوده وجود امر فاش مفتقر الى محل يفشو فيه ويسرى اليه بجميع اجزائه فايجاده وتاثيره ايضا كذلك اى يكون ايجاداً وتاثيرا على نعت الفشو والسراية فى المحل المتاثر منه و يلزم من هذا انه لايجوز ان يكون مثل ذلك المؤثر مباين الذات للمتاثر منه وهذه قاعدة شريفة ينتفع بتحقيقها واعمالها فى كثير من المواضع .

و انك اذا استقريت وتصفحت وجدت ان مراتب تاثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها ونسبتها الى المادة وافتقارها واستغنائها فى التاثير والايجاد على حسب نسبتها اليها فى الوجود والكون .

فاذن قد ظهر صدق ماذكره الشيخ من ان الجسم المتسخن من النار مالم يكن ملاقيالها حتى يكون وجود القوة المسخنة بالنسبة اليه كوجودها فى جسمية النار و مادتها لم يتسخن عنهما و كذا الحال فى التبريد والترطيب والتجفيف وغيرها من التاثيرات الطبيعية واما الافعال التى هى كالانارة والاظلام ووقوع الاشباح والاظلال

فليست من هذا الباب كما اشرنا اليه فلاتناقض بين كلامي الشيخ .

واما قوله الشمس تسخن وجه الارض من غير ملاقاة وقولك انها تجفف الارض المبتلة كالطين وايضا تبيض ثوب القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة ،

فنقول فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا واحداً متشابها هو الاضائة والانارة وهذا امر يحدث دفعة في هذه الاجسام القابلة له المنفعلة ثم اذا قبلت النور دفعة ومضى على وجود الضوء في مادة قابلة للضوء والسخونة متفعلة بفعل الضوء فيها فعل السخونة لاجل مناسبة الحرارة للنور فيتسخن الجسم ثم يفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه و في الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتصقيله على حسب اختلاف الاحوال القوابل

وبالجملة الجسم الحار مثلا كالنار لايؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة والتماس و اما ان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة من اى فاعل كان الابالمماسة و بملاقاة فاعل السخونة فهو امر آخر غير لازم من القضية المذكورة و ليس بمعلوم الاستحالة اذ لااستحالة في ان تاثر جسم من غير مباشرة جسم وان يتسخن قابل من غير مسخن ملاق له او من مسخن غير متسخن كالحركة ونحوها كما ان كل متحرك لايجب ان يكون من محرك متحرك بل قد يتحرك من محرك غير متحرك لا على نحو المباشرة بل على نحو المفارقة كحركات نفوس الافلاك مـن محركات عقلية على سبيل التشويق والامداد .

فاذا تقرر هذا الكلام فنقول: لا امتناع في ان يكون جسم بارد رطب مثلا ثم لايزال يستحيل في كلتا كيفيته الفاعلة والمنفعلة بسبب اسباب داخلة اوخارجة كاضائة الكواكب وهبوب الرياح حتى يميل برودته الى الحرارة والرطوبة الى اليبوسة فيحصل له كيفية معتدلة بسيطة متوسطة بين هذه الاربع الاوائل الملموسة فيوجد مزاج من غير امتزاج فيكون هناك صورة واحدة لها كيفية مزاجية من غير حاجة الى تركيب اجزاء متصغرة متماسة ومن منع عن تجويز وقوعه فعليه البرهان على استحالة ذلك .

ونحن لم نجد الى الآن برهانا يعطي الحاجة الى تركيب العناصر وتصغرها وتلاقيها فی حصول المسمى بالمزاج بل الحجج قائمة على خلاف ماقرروه والاشكالات ناهضة فی هدم ما اصلوه اما الاشكالات فمشهورة اشهرها ان هيهنا امورا ثلاثة الكاسر والمنكسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما بين ان الكيفية الواحدة لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل انما يعرضان لموضوعها واما الكاسر فليس هو الكيفية ايضا والا لزم ان يكون المكسور يعود كاسراً بعد صيرورته مكسورا او يكون حين انكساره كاسراً وحين كسره مكسورا كما فصل بيان بطلانه فبقى ان الكاسر هو الصورة والمنكسر هو المادة وهذا مشكل بوجهين :

احدهما ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد واختلطا انكسر البارد بالحار وليس هيهنا صورة مسخنة هی مبدء التسخين بذاتها والثانی ان الصورة وان كانت فاعلة ففعلها بتوسط الكيفية كما ان تحريك الطبيعة بتوسط الميل ولاجل ذلك الصورة المائية يفعل فعل التسخين بواسطة سخونتها فحينئذ يعود الاشكال المذكور فی كون الكاسر هو الكيفية من لزوم كون المنكسر كاسراً وكذا الامر من جهة القابل فان المادة و ان كان شانها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد بالعمل لقبول الامر الا بتوسط كيفية قائمة بها والا لكان كل مادة يقبل كل شیء فيعود الاشكال فی كون المنكسر هو الكيفية .

ولك ان تقدح فی الوجه الاول بانه كما ان فاعل الحركة القسرية بالذات هو طبيعة المقصور لاجل حدوث حالة غريبة بعدها لا القاسر فهيهنا ايضا اذا تسخن الماء بالنار قسرا فمفيد تلك السخونة فی جسمية الماء ليس هو طبيعة النار لانها معدة والمعد ليس من الاسباب الذاتية كما سبق بيانه فی مباحث العلل بل الصورة المائية هی المعطية للسخونة الموجودة فی الماء ولذلك قد يبقى تلك السخونة مع فساد تلك النار التی من جهتها حصلت السخونة لكن الوجه الثانی سالم عن القدح واما الحجج :

فمنها ان الحكماء المشائين ذهبوا الى ان الجسم النوعي اذا تصغر فی الغاية

لم یبق له صورته الخاصة النوعیة بل الذی یبقی له ح هو الصورة الامتدادیة فقط ولا شك انه اذا بطلت صورته بطلت کیفیته التابعة لها و اتصلت مادته بمادة ما یجاوره فیصیر المجموع مصورا بصورة واحدة نوعیة فظهر من هذا المذهب ان القول بحصول المزاج من جهة تصغر العناصر و تماس بعضها بعضا مع بقاء صورها المتخالفة لیس بصحیح .

ومنها ان کل واحدة من العناصر متداعیة الی الافتراق والمیل الی الاحیاز الطبیعیة فالذی یجبرها علی الاجتماع ویسخرها للالتیام شیء آخر وذلك الشیء لابد ان یکون جوهرا صوریا قائما بها متصرفا فیها لان العرض لایستولی علی الجوهر و الجوهر الجسمانی المبائن فی الوضع لاینصرف فی مادة الشیء کما مر تحقیقه لیکون حافظاً لترکیبها علی التشتت و الافتراق سیما فی المواد الطبیعیة المستعدة للامور الکمالیة من الانواع المحفوظة دائما فان مثلها لایکون اتفاقیة ولاقسریة فالمتصرف فیها صورة منوعة متقدمة علیها تقدما ذاتیا وهی قائمة علی المادة بالتقویم والادامة والحفظ فلا شك انها صورة واحدة والالم یکن لذلك النوع وحدة طبیعیة .

وقد بین ان الحقیقة الواحدة لاینقوم بصورتین وان الصورة الواحدة لاتکون الالمادة واحدة لان تحصل المادة وتقومها لایکون الابالصورة فهی فی وحدتها و کثرتها تابعة للصورة و کما ان المادة الواحدة لاتتقوم بالصورتین الاواحدة بعد واحدة و کذا الصورة الواحدة لاتقوم لمادتین الابتقدم و تاخر وضرب من الترتیب فاذن قد ثبت ان کل نوع طبیعی له صورة واحدة ومادة واحدة فبقاء صور العناصر فیما فرض مرکبا غیر صحیح .

و ایضا اذا ثبت ان قوام هذا المفروض مرکبا طبیعیا لیس الابصورة واحدة و کل ماله طبیعة واحدة فکل مایصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد یجب ان یکون مصدره ومبدؤه تلك الطبیعة و الصورة الواحدة ثم ان اول مایصدر عن هذه الانواع العنصریة هی التی من باب المیول والحرکات وهی من جنس اوائل الکیفیات الملموسة فیجب ان یکون الکیفیة المسماة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المنوعة لاعن

صور متخالفة لان الافعال المتخالفة بالذات متخالفة بالذات

حجة أخرى

من العرشيات قريبة الماخذ مما سبق

وهى انه قد ثبت فيما مضى ان المادة اذا استعدت لصورة كمالية وحدثت فيها صورة اخرى بعد الاولى فجميع ما كانت يصدر من الصورة السابقة من الافاعيل و الانفعالات واللوازم والاثار تصدر من هذه الصورة اللاحقة الكمالية مع امور زائدة تختص باللاحقة لان نسبتها اليه نسبة التمام الى النقص.

فنقول: اذا حصلت للممتزج من العناصر صورة اخرى كمالية فيجب ان يكون مبدء صدور الكيفية المزاجية فى ذلك النوع هو هذه الصور الكمالية دون العناصر فاذا كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن هذه الصورة غير مستندة الا اليها كان بقاء صور العناصر فى هذه المواليد الكائنة ضايعا معطلا مع انه لامعطل فى الوجود كما هو مبرهن عليه فهى بصرافة صورها غير موجودة فى المواليد فضلا عن تقويمها للمركب.

حجة أخرى

ان اجزاء الكيفية المزاجية المفروضة انها سارية فى جميع اجزاء المحل لا شك انها واحدة بالنوع كثيرة بالعدد و الشخص كما هو عندهم حيث صرحوا بان التى فى النار من هذه الكيفية كالتى فى الماء فحينئذ نقول: علة تكثر افراد هذا النوع المزاجى اما المهية اولازمها اومادتها اوصورتها اوامر مباين والكل مستحيل فتكثر افراده محال اما الاولان فظاهر البطلان لان = مهية واحدة و كذا لازم المهية الواحدة واحد مطرد فى الجميع وفعل الواحد واحد فلا تعدد لافراد نوع واحد من جهة المهية ولازمها.

واما الثالث فهو باطل ايضا لان المادة اما المادة الاولى فهى فى الجميع

واحدة فمادة العناصر لاتكون من اسباب التكثر و التعدد و اما المادة الثانية اعنى العناصر فهى ايضا لاتكون علة تكثر افراد المزاج الواحد وذلك لانها لو كانت هى منشأ تكثر افراد المزاج فمنشائيتها للتكثر امامن جهة جسميتها اومن جهةاختلافها بالصور و الاول باطل لان الجسمية مشتركة في الجميع واحدة و الامر الواحد لا يقتضى الاختلاف و التعدد و الثاني يوجب ان يكون اختلاف اعداد المزاج من قبيل اعداد صور العناصر واختلاف آثارها و كيفياتها و ليس كذلك لان هذا بالعدد و ذلك بالنوع .

وايضا يلزم ان يكون عدد هذه الكيفيات المزاجية تابعة لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها اربعا لاغير كما ان للعناصر اربع صور لاغير و اللازم باطل عندهم لان تعدد افراد المزاج على حسب تعدد الاجزاء المتصغرة المتماسة التى في المركب .

واما الرابع فتلك الصور التى فرض انها علة التكثر ان كانت الصور الكمالية فهي واحدة كما علمت واثر الواحد واحد وان كانت صور العناصر فلكل منها اثر وفعل نسبته الى فاعله الذى هو الصور بالصدور والى قابله الذى هو المادة بالقبول والحلول لا بالصدور فالاختلاف بين افراد هذه الكيفية المزاجية لما علمت انه ليس بالمهية ولوازمها فليس ايضا بالصور والالكان اختلافها بالمهية لماثبت ان الصورة من حيث هى صورة هى مبدء المهية و تمامها لانها بعينها بمنزلة الفصل الاخير ومبدء المبادى و الفصل تمام مهية الشيء فلو كان اختلافها بالصور والصور متخالفة ذاتا و مهية لكانت متخالفة المهيات والذوات و المقدر خلاف هذا .

واما الخامس فنسبة المباين الى الجميع واحد فلابد من مخصص آخر فيعود الشقوق المذكورة في لحوق ذلك المخصص و يتسلسل الكلام فبقى ان لا اختلاف بين اعداد المزاج للطبيعة الواحدة بحسب الهوية بعد اتفاقها في تمام المهية الا بمجرد القسمة الفرضية او الاجزاء الوهمية وبحسب الفك والكسر كما في اجزاء المتصل

الواحد التى لا انقسام فيها الا بسبب من اسباب القسمة المقدارية لامر متصل سواء كان اتصاله بالذات او بالعرض فوجب ان يكون موضوع الكيفية المزاجية متصلا واحداً لان موضوع المتصل الواحد متصل واحد واذا كان متصلا واحدا فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم و قرروه فى ابطال راى ذيمقراطيس من ان الامور المتخالفة نوعا لايمكن ان يكون متصلا واحدا فاذن ليس فاعل الكيفية المزاجية الاصورة واحدة لاغير وذلك مااردناه .

حجة أخرى

لو كانت صور العناصر باقية فى المواليد البته يلزم بقاء الاجزاء المائية والهوائية فى المذاب من الحديد والنحاس والذهب وغيرها من المعادن التى تذوب وتصيرفى النار ثم ترجع الى حالها والقول ببقاء الجزء المائى والهوائى فى المذابات حال ذوبانها مما يصادمها الوجدان والقول ببطلانها عند الاذابة وعودها عند الجمود ابعد منه .

حجة أخرى

لو كانت الاجزاء العنصرية باقية فى المواليد يلزم انيكون الجزء النارى فى الياقوت مثلا له صورتان فيكون جسم واحد نارا وياقوتا معاً وهو باطل وقدمر تقرير هذه الحجة و تزييف ماذكر فى الجواب عنه و هذه الحجة مما اوردها الشيخ على نفسه و اجاب عنها بجواب غير مرضى عندنا كما ستعلم .

فصل (١٥)

فيما ذكره الشيخ فى هذا المقام و دفعه

لعلك تكون من المغترين بكلام الشيخ فى هذا المقام حيث قال فى فصل

من طبيعيات الشفاء لكن قوما قداخترعوا في قريب من زماننا مذهبا عجيباوقالوا : ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بهاالى ان ينخلع صورها وتلبس ح صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة .

فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ذات الحمية و يرى ان الممتزج بذلك يستعد لقبول الصورة النوعية للمركبات .

ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى من صور النوعيات وجعل المزاج عارضا لها لاصورة لها ، ثم قال ماحاصله : ان هذا لو كان حقا لكان المركب اذا تسلط عليه النار لفعلت فعلا متشابها فلم يكن القرع والانبيق يميزه الى شيء قاطر متجز لايثبت في النار والى شيء ارضي لايقطر وانا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانبيق يميز الى جسم مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر .

فنقول تلك الاجزاء التي كانت في المركب اما ان تكون بينها اختلاف في استعداد التقطير و عدمه او يكون فعلى الاول يجب ان يكون الكل قاطراً اوالكل ممتنعا عن القطر و على الثاني فذلك الاختلاف امـا بنفس ماهياتها او بامر خارج عنها و الاول يوجب اختلاف الاجزاء بالصور و امـا الثاني فذلك الخارج ان كان لازما يرجع الى ان الاختلاف بالصور وان لـم يكن لازما بل كان عارضافجاز زواله فامكن ان يوجد مركب لم يكن اجزاؤه مختلفة لقبول بعضها لحال و بعضها لحال اخرى وذلك يقتضي ان يوجد في اللحوم لحم يقطر كله اويكلس كله و كذلك القول في سائر المركبات (١) فيبطل القول بهذا المذهب .

---

١ ــ لعله يجوز زواله بالنظر الى ذات و لا يجوز بالنظر الى الواقع فان الامكان الذاتي لايستلزم الامكان الوقوعي تدبر . (اسماعيل ره)

اين حواشي درنسخه مرحوم حاج ميرزا حبيب هاشمي خوئي صاحب شرح نهج البلاغه مرقوم گرديد و درآخر كتاب خطي اين عبارات نوشته شده عيناً طابق النعل بالنعل مرقوم گرديد :

ثم ذكر حجة اخرى حاصلها ان صور البسائط لو تفاسدت وان كانت فساد كل منها مقارنا لفساد الاخر مع ان فساد كل منها معلول لوجود الاخر لكانت الصورتان موجودتين عند كونهما معدومتين وذلك مح وان سبق فساد احدهما فساد الاخر استحال ان يصير الفاسد مفسداً لمفسده .

اقول اما الحجة الاولى ففي غاية الضعف فلان لاحد ان يمنع هذا الاختلاف في كل جسم من المواليد والتجربة لاتجرى الافي المركبات التى لها مزاج ثانوى و ان يختار الشق الاخير من الشقوق التى ذكرها و هو ان الاختلاف بين اجزاء الجسم في التقطير و الرسوب باموخارجة (قوله) فيلزم ان يوجد جسم يقطر كله و يرسب كله .

قلنا اكثر المعدنيات التى هى متشابهة الاجزاء كالذهب والفضة و الاسرب و غيرها من هذا القبيل ولا يلزم من ذلك ان يوجد في اللحوم لحم هذا شانه اذا اللحم غير متشابه الاجزاء كالحيوان ويده ورجله وغيرهما و كذا مايجرى مجرى اللحم من الاعضاء المسماة بالبسيطة .

وما قيل من ان العضو البسيط يجب ان يكون كل جزء من اجزائه مساويا

ـــ هذا آخر ما وجدته من حواشي استاذ الاستاذ محمد اسماعيل اعلى الله مقامه في كتابه ره بخطه ره وبغير خطه و كان عند استاذ نا الرشتي في الطبيعى ادام الله بقائه لا استاذنا في الالهى بالمعنيين التبريزى زاد شرفه و وفقه بتوفيقه قد نقلتها جالساً في بيته اياماً و قد وقع الفراغ يوم السبت عاشر شهر جمادى الثاني وقدمضى من الهجرة على هاجرها وآله العلية الصلوات الزاكيات وافضل التحيات ماتان واربعون وثمان بعد الالف اللهم اهدنا الى سبيلك واغفرلنا ولوالدينا ولمعلمينا ولمتعلمينا ولمن وجب حقه علينا ولجميع المؤمنين والمؤمنات الاحياء منهم والاموات بحق محمد (ص) وآله الاطهار و اجعلنا تحت لواء دولتهم بحقهم يامجيب .

غرض نقشى است كزما باز ماند كه هستى را نمى بينم بقائى (۱۲۴۸)

لكنه في اسمه وحده قول مجازى معناه ان كل جزء بحسب الحس حكمه كذلك او كل جزء كك بحسب الحس .

وبالجملة ليست تلك الاجزاء اللحمية مثلا المتفاوتة في قبول فعل النار واثرها فيها من التقطر والتكلس اجزاء عنصرية اولية بل هي تجرى مجرى الاجزاء الثانوية المختلفة في الصور اوفي العوارض و من ذهب الى خلع صور العناصر البسيطة في المواليد لم يلزمه القول بانخلاع صور اى اجزاء كانت في اى تركيب فيمكن ان يكون لبعض المركبات اجزاء اولية متخالفة الصفات فاذا تسلط عليه النار و تفعل و تؤثر فيها آثارا مختلفة فتذيب بعضها وتجمد بعضها وتبخر بعضها و حينئذ لو اورد الشقوق في المركب الذى هو مثل اللحم والعظم فنختار من الشقوق ان اختلاف اجزائه بالمهية والصورة ولا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه و ان اردت في مثل الذهب و الياقوت فيمتنع اصل الاختلاف في قبول الاثار و الترديد المذكور متفرع على اختلاف الاجزاء في الاثار وهو غير ثابت بتجربة ولا برهان .

واما الحجة الاخيرة فهي ايضا مقدوحة بوجهين :

احدهما انه غير واردة على ما اخترناه فان الذى ذهبنا اليه غير المذهب المستحدث الذى حكاه الشيخ وهو ان العناصر بعد ما تصغرت وامتزجت و تماست وانفعل بعضها عن بعض ادى الامر بها الى ان يخلع صورها وتلبس صورة اخرى والذى ذهبنا اليه ان حدوث صور المواليد مما لا يحتاج ان يكون مادتها مركبة من اربع عناصر بل يكفي ان يكون هيهنا عنصر واحد يستحيل في كيفية الفاعلة و المنفعلة باسباب خارجة الى ان ينتهى الامر به الى ان ينقلب صورته الى صورة اخرى من صور المواليد الثلثة .

وثانيهما ان ماذكره من الاشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار عنده من لزوم كون المنكسرين من حين انكسارهما كاسرين او كون المنكسر بعد انكساره كاسراً لكاسره و ان اجيب عن هذا بان الكيفية الكاسرة علة ممدة

لانكسار صاحبها والمعد لا يجب وجوده عند حصول المعد له يجرى مثله جوابا عما ذكره على ان الجواب المذكور فى الموضعين مصادم للتحقيق عندنا فان العلة المعدة لاتغنى عن العلة الموجبة فى حصول المعلول فتلك العلة ان كانت صورة و كانت صورة بعضها علة لفساد صورة البعض كان المفسد مفسداً لمفسده وان كانت كيفية شدة لكان الكاسر كاسراً لكاسره و كذا ان فرض ان الصورة للبعض علة لاستحالة كيفية البعض الاخر لان الصورة لاتفعل فعلا الا بواسطة الكيفية لان المباشر القريب للافاعيل التى هى من باب الحركات والاستحالات انما هى الكيفيات والميول .

فصل (١٦)

فى تتمة الاستبصار ودفع ما يمكن ايراده على المذهب المختار

قال الشيخ ايضاً ثم لننظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فما الذى يبطل صورها الجوهرية وساق الكلام بما حاصله ماقلنا من ثانية حجتيه (الى ان قال) فيكون الحاصل ان الماء والارض لما عدمتا ابطل احدهما صورة الاخر وهذا محال وان كان شىء خارج ابطل صورتهما اذا اجتمعت فاما ان يحتاج فى ابطالهما و اعطاء صورة اخرى الى ان تكونا موجودتين فقد دخلنا فى هذه المعونة فعاد الكلام مــن راس و ان لم يحتج فلاحاجة الى المزاج بل البسيطة يجوز ان يكون منه الكاينات بلامزاج الى آخر ماذكره .

اقول هذا ايضاً لاينتهض حجة علينا بل على صاحب ذلك المذهب المحكى عنه لان الذى ذهبنا اليه لايوجب حاجة يكون الكاينات الــى اجتماع العناصر و تفاعلها و انما المحتاج اليه فى حدوث صور المواليد هو المزاج دون الامتزاج و الذى ذكره الشيخ لايستدعى الاستغناء فى تكون المواليد عن المزاج بــل عن الامتزاج فاللازم غير ضائر لنا و الضائر غير لازم علينا فان المزاج كيفية بسيطة واقعة فى حدود التوسط بين الكيفيات الملموسة وبه تصير المادة مستعدة لفيضان احدى

صور المواليد الكائنة من الجماد والنبات والحيوان وهي منحفظة قبل حدوث صورة كائنة منها بصورة اخرى اما من صور المواليد اومن صورالعناصر مع معين خارجي قسري يخرج بـه كيفية ذلك العنصر من صرافة سورتها و يدخل في حدود التوسط على حسب مناسبة ذلك المكون فكلما كان اشرف صورة و اكمل كمالا = كان مزاج المادة المستعدة له امعن في التوسط و اقرب الى الاعتدال الحقيقي من غير ضرورة ان يكون هناك تركيب وامتزاج بين اجزاء المحل وهذا غير ممتنع ولامستبعد مع ان البرهان اوجبه .

ثم اعلم ان الشيخ اورد اشكالا على نفسه بانـه اذا كان جواهر البسائط باقية في الممتزجات و انما يتغير كمالاتها فيكون النار موجودة لكنها مفترة قليلة والماء موجود لكنه يتسخن قليلا ثـم يستفيد بالمزاج صورة زائدة على صورالبسائط و تكون تلك الصورة ليستمن الصورة التي لاتسرى في الكل فكانت سارية في كل جزء فكان الجزء المذكور من الاسطقسات وهو نار مستحيلة ولم تفسد اكتسبصورة اللحمية فيكون من شان النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان يصير لحما و كك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس وحد من حدود التوسط فيه يعد الاجسام العنصرية لقبول اللحمية ولا يمنعها عن ذلك صورها كما لايمنع صورة الارض في الجزء المتدخن ان يقبل حرارة مصعدة فيكون ح من شان البسائط ان يقبل صورة هذه الانواع و ان لـم يتركب بل استحالة فقط فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة انتهى كلامه .

وهو بعينه من الحجج التي ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر في المواليد وقدمر ذكره في مباحث اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة استدلالا عليه و هي حجة قوية .

والعجب ان الشيخ حاول دفعها بانها مشتركة الورود بين المذهب المشهور والمذهب المخترع الذي حكاه قال ليس اعتراضها على احد المذهبين اولى مـن

اعتراضها على الاخر وذلك لان اجتماع تلك الاجزاء شرط في حصول الصورة للمركب عنده بسبب مايقع بينها من الفعل والانفعال وانها اولا يعرض لها تغير في كيفياتها ثم يعرض لها ان تخلع صورها وتلبس صورة اخرى ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة فاذا تركبت فانما يقع بينها تركب في كيفياتها بالزيادة والنقصان حتى يستقر على الامر الذي هو المزاج ويحدث صورة اخرى بعد المزاج ولايكون مايظن انه وارد بعد المزاج الا لاستحالتها في كيفياتها .

فيجب ان تلك الاستحالة اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحدة تلك الصورة وان كان لايقبلها لان تلك الاستحالة يستحيل الا بتصغر اجزائها فاعلة ومنفعلة على اوضاع مخصوصة وان تلك الصورة لاتحدث ولاتحل الا مادة يستحفظها غيرها من العلل والمعاديل فهو جواب مشترك بين الطائفتين معا انتهى كلامه .

اقول: هذا الكلام بطوله لم يفد حل الاشكال و دفعه عن شيء من المذهبين ولم يفد الا تشريكهما في ورود الاشكال لا في دفعه بل لصاحب المذهب المخترع ان يقول ان اصل الاشكال هو كون كل جزء من اجزاء الممتزج عنصراً وياقوتاً مثلا وهذا يختص بما اذا بقيت صور العناصر في المركب غير منسلخة والذي ذكره انه مشترك الورود اشكال آخر غير ذلك الاشكال وله ان يدفعه ايضا عن نفسه بان الحاجة الى الاجتماع و التركيب انما اذا كانت في اول الامر لحصول الاستحالة و التغير في الكيفيات وبعد حصول تلك الاستحالة يستعد كل جزء لان ينسلخ عنه صورته الخاصه وتلبس صورة اخرى من صور المواليد ولا استحالة في ان قبل الجزء المفرد وحده تلك الصورة الاخرى لكن عقيب استحالته وخروجه عن صرافة كيفيته الشديدة الى كيفية فاترة السورة وعلى اى وجه فلا اشكال على ماذهبنا اليه لعدم الحاجة الى تصغر البسائط وامتزاجها لحصول المزاج المهيىء للمادة لقبول صورة اخرى من صور المواليد .

واما الذي ذكره المحقق الدواني في دفع الاشكال فقد مر تزييفه فيماسبق

والذى يزيدك ايضاحا فى بطلان ماتفصى به عن ذلك من القول بان الصورة الكمالية سارية فى بعض اجزاء الممتزج و هو حامل الكيفية المزاجية دون بعض قياسا على الخط والسطح حيث ان كلامنهما يسرى فى بعض جهات المحل دون بعض هوان ما ذكر لايجدى نفعاً فان كل جزء من اجزاء الممتزج هو حامل معروض لتلك الكيفية الحاصلة بالاستحالة من جهة التفاعل لاان بعضها معروض لها وبعضها غير معروض .

كيف وهم مصرحون بان المزاج كيفية متشابهة الاعداد وليست واحدة بالعدد فى كل ممتزج بل كثيرة العدد حسب تعدد الاجزاء الموجودة فى الممتزج من البسائط ولا اختلاف بين اعدادها الحاصلة فى الممتزج الا بالموضوع و ان الذى من اعداد المزاج فى الجزء النارى بعينه كالذى فى الجزء المائى فان الصورة الكائنة بعد المزاج اذا سرت فيما سرى فيه المزاج يلزم المحذور المذكور و هو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متمائزتين .

فلا مخلص عن هذا الايراد الا بان الصورة العنصرية غير باقية عند حدوث الصورة الكائنة سواء كان حصول المزاج مشروطا بالتركيب و الامتزاج كما هو المشهور اولم يكن مشروطا به كما هو عندنا و اما الايراد عليه بانه يلزم ان يكون لكل من هذه المواليد مادة واحدة و صورة فلم يكن مركبا بل بسيطا بهذا المعنى فلا استحالة فيه اذ اطلاق المركب على هذه الاجسام باعتبار ان حدوثها من مادة سابقة وصورة لاحقة او باعتبار الغالب فيها بحسب المزاج الثانوى كمافى الحيوان و النبات .

وبالجملة امر الاطلاقات اللفظية ممالاتعويل عليه فى تحقيق الحقايق .

فصل (١٧)

فى ان هذا المذهب اى عدم بقاء صور العناصر فى المواليد يشبه ان يكون غير مستحدث

لعل القول به كان فى الاوائل والذى يدل على هذا ماحكاه الشيخ فى الشفاء حيث نقل فى الفصل السابق على الفصل الذى تكلم فى بطلان القول بعدم بقاء تلك الصور انه قال المعلم الاول لكن الممتزجات ثابتة بالقوة و ظاهر هذا الكلام يدل على ان صورها غير موجودة بالفعل بل بالقوة لكن الشيخ اوله بانه عنى بذلك القوة الفعلية التى هى الصورة اولم يعن ان تكون موجودة بالقوة التى يعتبر فى الانفعالات التى تكون للمادة فى ذاتها فان الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع انها لاتفسد وانما يكون ذلك اذابقيت لها قوتها التى هى صورتها الذاتية واما القوة بمعنى الاستعداد فانما يكون مع الفساد و الرجوع الى المادة فانها لو فسدت ايضا كانت ثابتة ايضا بتلك القوة فان الفاسد هو بالقوة الشىء الذى كان اولا .

ثم شنع على المفسرين بغير ما ذكره فى هذا الفصل المذكور ، قال : اما المعلم الاول فقال ان قواها لايبطل- و عنى بها صورها و طبايعها التى هى مبادى هذه الكمالات الثانية التى اذا زال العايق عنها صدرت عنها الافعال التى لها فحسب هؤلاء انه بمعنى القوة الاستعدادية انتهى .

اقول الحق ان مافهمه المفسرون وظنوه صحيح مطابق للواقع وموافق لظاهر كلام المعلم الاول وليس ماذكره الشيخ مايدل على بطلان تفسيرهم و حملهم كلام الفيلسوف عليه فان كون القوة بمعنى الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة و التى بمعنى

الفعلية و التحصل كائنة مع الصورة بل هی عین الصورة لا يوجب بطلان تفسيرهم القوة فی كلامه المذكور بمعنی الاستعداد اذ القوة الاستعدادية للشیء لا يقوم بذاتها بل بصورة اخری غير الصورة المستعدلها ، فقول الفيلسوف لكن الممتزجات ثابتة بالقوة معناه انها ثابتة بالقوة فی الامر الكائن المصور بصورة اخری غير صورة الممتزجات .

وقوله ان الرجل انما اراد ان يدل علی امر يكون لهامع انها لاتفسد غير مسلم بل لعله اراد به ما ذكرنا من ان الكائن من الممتزجات فيه قوة وجود تلك الممتزجات لان المادة الحاملة لصورة هذا الكائن فيها قوة سائر الاشياء ولايلزم من حصول القوة علی الشیء حصول ذلك الشیء بل لابد من صورة يقوم بها بالقوة التی بمعنی الاستعداد .

نعم فرق بين قوة الشیء و القوة علی الشیء فقوة الشیء توجد معه و القوة علی الشیء لاتوجد معه و انما توجد مع حامل قوته مقترنا ذلك الحامل بصورمناسب للمقوی عليه .

توضيح لمی

لما علمت ان الحجج والبراهين ناهضة علی بطلان صور العناصر الاولی فی الكائنات المعدنية والنباتية والحيوانية سيما فی المتشابهة الاجزاء السارية القوی، فاعلم ان السبب اللمی فی ذلك ان هذه العناصر كالافلاك من شأنها ان تقبل صورة الحيوة و العلم لكن المانع لها عن قبولها لتلك الصورة الحيوانية خسة وجودها و قبولها للتضاد والتفاسد لان صورتها سارية فی مادتها الجسمانية ومن شأن الجسم بما هو جسم القسمة والتزاحم والتضاد ومن شان ماله ضدان ينفسد بضده فكل ماله ضد موجود معه لاتقبل الحيوة لان الحيوة كون الشیء بحيث يدرك ويحرك بارادة منبعثة عن الادراك والادراك عبارة عن حضور صورة شیء عندامر والجسم بما هو جسم لاحضور له

عندشيء لاعند ذاته ولاعند غيره لان حضوره يلازم غيبته ووجوده الذى هو اتصاله يساوق قبوله الانفصال و مـا يكون وجوده قابل عدمه لايكون لـه وجود الا نحوا ضعيفا من الوجود .

ولهذا لايدرك ذاته ولا امرا آخر غير ذاته فكل مايدرك ذاته اوغير ذاته فله وجود آخر غير وجود الجسم بما هو جسم فقط فالقابل بضرب من الحيوة لابدان يكون وجوده وجودا بعيدا عن قبول التضاد و التفاسد فان هـذه البسائط الاسطقسية لتضادها و تفاسد ها بعيدة عن قبول اثر الحيوة و كلما كسرت صورة كيفيتها المختصة و هـدم قوة تضاد ها و تفاسدها حصل لها كيفية لانها واسطة بين الكل و لكونها واسطة كانها جامعة للكل بوجه و مطلقة عن الكل بوجه قبلت ضربا آخر من الوجود و قبلت بهذا الوجود الجمعي ضربا من الحيوة الشبيهة بحيوة الافلاك التي هي مشتملة على ماتحتها بوجه يليق بها فكلما امعنت المادة الجسمية في الخروج عن اطراف هذه الكيفيات الاربعة وسورتها الى جانب التوسط الجمعي الذى بمنزلة الخلو عن الاربع قبلت صورة اتم و كمالا اكمل وحيوة اشرف حتى اذا وصلت الى غاية التوسط نالت ارفع الكمال وغاية الفضيلة التي للجسم ان ينالها وهي الحيوة النطقية التي تكون لمثل الكواكب و الافلاك التي لاتضاد فيها ولا تفاسد في جواهرها ولا في حال من احوالها القارة الافي امور نسبية لاوضاعها .

و اول ماينال المادة العنصرية صورة معدنية يترتب عليها بعض آثار الحيوة وهي حفظ الجسم وتركيبه عن المفسد المبطل فان مجاورة الماء و الارض و الهواء و النار بعضها لبعض يوجب الفساد في اقل زمان بخلاف مجاورة المعادن لغيرها من العناصر والمكونات فان الصورة تحفظها عن ان يؤثر فيها غيرها بسرعة .

فهذا اثر من آثار الحيوة والبقاء ثم اذا ازدادت توسطا بين الكيفيات وخروجا عن اطرافها المتضادة قبلت و نالت من آثار الحيوة ضربا اقوى فيفيض عليها صورة نفسانية يترتب عليها مع المحافظة على اصل الهيئة والتركيب ايراد للبدل و زيادة

على الاصل في الخلقة والكمية وافادت للمثل فتكون حافظة غاذية منمية مولدة ثم اذا امعنت في التوسط والخروج عن الاضداد قبلت الحيوة والنفس المدركة المتحركة بالارادة على تفاوت درجاتها من الحيوة و الادراك و الفعل ثم اذا بلغت الى الغاية و اللطافة نالت الشرف الاعلى والحيوة الاتم الابقى فيكون ذاصورة نفسانية كمالية حيوتها حيوة نطقية وادراكها تعقل وحركتها فكرية و افعالها حكمية .

اذا تقرّر هذا عندك فعلمت ان هذه الصور الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف والخسة و الكمال و النقص كلما هو اقوى و اشرف فهو اشد براءة عن هذه العناصر المتضادة وايضا كلما هو اتم و اعلى فيزول عنه النقايص التى كانت فيما هو انقص و ادنى اكثر فليس الحيوان ذانفس نباتية بل يكفي نفسه الحيوانية لافادة نظائر ماكانت تفيده النفس النباتية على الوجه الالطف وهكذا في النفس النباتية في افادتها اصل الحفظ و غنائها فيه عن ان يكون معها صورة اخرى يصدر منها حفظ النبات عن صنوف الافات من الحر الشديد والبرد المفسد وغيرهما .

فمن هذه المقدمات كلها يثبت ويتحقق ان صور العناصر المتضادة غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلثة وانها لو وجدت في شيء منها بالفعل لمنعت ذواتها عن ورود صورة كمالية عليها ولانك قد علمت ان كل مادة نسبتها الى الصورة نسبة النقص الى التمام و ان التركيب بين الصورة و المادة تركيب اتحادى و كذا كل ناقص تم نقصانه كخط قصير اذا طال و قوس دائرة اذا عظمت حتى صارت نصف دائرة او دائرة تامة .

واذا كان الامر كذلك فلايمكن ان يكون لمادة المواليد صورة اخرى غير الصورة التى بهاهى ما هى فالياقوت ليس الاياقوتا ولافعل له الافعل الياقوت و كذا النبات والحيوان حتى الانسان فانه موجود واحدله مهية واحدة لكنه اكمل الكاينات وجودا واتمها مهية واشدها وحدانية وبساطة ومع انه ابسطها وجودا واشدها وحدانية يترتب على وجوده الخاص الجمعي ما يترتب على العناصر و الجماد و النبات

والحيوان متفرقا .

و هكذا يجب ان يقاس الحال فى كل ماهو اشرف وجودا واشد وحدانية واكثر ارتفاعا من المواد الجسمانية فانه اكثر جمعا للاشياء و اوفر آثارا و افعالا حتى ان البسيط الحقيقى المقدس عن التعلق بمادة وقوة استعدادية اوامكان واقعى يجب ان يكون ذاته كل الاشياء ووجوده مبدء كل الوجودات كما بينا سبيله واوضحنا دليله بمالامزيد عليه ، فليتذكر من وفق له .

فصل (١٨)

فى بيان انّ الموجودات الطبيعيّة متفاوتة فى الفضيلة و الشّرف وان المواد الجسميّة متهيّئة لقبول الفيض الوجودى على التدريج فكان هيهنا طبيعة واحدة شخصية متوجهة نحو الكمال سائرة الى عالم القدس مترقية من ادنى المنازل الى ارفعها .

والحقّ ان دار الوجود واحدة والعالم كله حيوان كبير واحد وابعاضه متصلة بعضها ببعض لابمعنى الاتصال المقدارى واتحاد السطوح والاطراف بل بمعنى ان كل مرتبة كمالية من الوجود ينبغى ان تكون مجاورة لمرتبة يليها فى الكمال الوجودى و ان لايكون بينها و بين مرتبة اخرى فوقها من الشدة اوتحتها فى الضعف خالية بحيث يتصور امكان درجة او درجات لم يتحقق بعد فان ذلك غير جايز عندنا و البرهان عليه مستفاد من قاعدة الامكان الاشرف و قاعدة اخرى هى قاعدة الامكان الاخس .

امّا الاولى فموروثة عن المعلم الاول .

وامّا الثانية فنحن واضعها بعون الله ويجيىء ذكرهما فى موضع يليق به ان شاء الله والقاعدتان جاريتان فيما تحت الكون بحسب الانواع وان لم تكونا جاريتين بحسب حال كل شخص .

فان قلت مراتب الشدة والضعف غير متناهية بحسب الفرض كمراتب المقادير فاذن لو وجب حصول الجميع يلزم منه بين كل شديد وضعيف عدد غير متناه محصور بين حاصرين وذلك ممتنع سيما وهي مترتبة .

قلت انما يلزم ذلك لو لم يكن طائفة منها موجودة بوجود واحد بان يكون شخص واحد ذا درجات وجودية بعضها ارفع واشرف من بعض من غير انفصال وافتراق بينها ومن هذا القبيل الشخص الواحد من الانسان فانه موجود واحد ذو قوى متعددة بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها طبيعية ولكل من الاصناف الثلثة مراتب متفاضلة في صنفها و الكل ذات واحدة كما ستعلم في مباحث النفس انشاء الله .

فاذا تقرر هذا فنقول اذا نظرت الى حال الاكوان العنصرية في تدرجها في الوجود وتكاملها وترقيها من ادنى المنازل الى ان تبلغ الى مجاورة الاله المعبود وجدت البرهان مطابقاً للوجدان وذلك ان هيولى العناصر وهي الغاية في الخسة والنقيصة بحيث لا يتصور ماهو اخس منها الا العدم المحض لان نحو وجودها في ذاتها هو قوة الوجود وتهيؤ قبول الصور والهيئات لاغير فاول ما قبلتها الامتداد القابل للطول والعرض والعمق اذ لا قوام لها الا بالجسمية كما لا استقلال للجسمية الا بصورة اخرى نوعية وادنى النوعيات الصورية هي الصور النوعية العنصرية فقبلتها بعد الجسمية المطلقة فحصلت العناصر الاربعة امافي درجة واحدة كما هو المشهور اوعلى تقدم وتاخر من جهة انقلاب ماسبق منها في الوجود الى البواقي .

و لو كان المذهب الثاني حقا لكان الاسبق في الوجود منها ماهو الادنى والاخس اذ الترتيب في هذه السلسلة العودية من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف ولكن الجزم بان الاخس المطلق بين هذه الاربعة ايها كان لايخلو من صعوبة .

ثم التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة هي الصورة الجمادية و هي

افضل منها فان البسيط العنصرى سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره فينقلب بعضها الى بعض عند المجاورة اذا كان التخالف بكلتا الكيفيتين الفاعلة والمنفعلة فيستحيل المقهور المغلوب الى جوهر الغالب القاهر و اما الصورة الجمادية فليست كذلك بل يرجى بقاؤه زمانا طويلا اوقصيرا لانها فى فضيلة الوجود بالقياس الى تلك الاربعة كانها جامعة لها متضمنة اياها على وجه اعلى فكانها توحدت وصارت عنصراً واحداً متوسطا فى تلك الكيفيات الاربع المتضادة حدا من التوسط ثم يتفاضل اصناف الصور الجمادية واعدادها بعضها على بعض فى فضيلة الوجود وقبول الاثار الشريفة فانها منها ماهى ادنى واخس قريبة الرتبة الى رتبة العنصر الاول كالجص النورة والنوشادر وغير ذلك .

ومنها ماهى اعلى واشرف قريبة الى رتبة النبات كالمرجان ونحوه ومابين هذين الطرفين انواع واصناف كثيرة لاتحصى متفاضلة متفاوتة فى قبول الاثار ومبدئية الافعال وهكذا يتدرج الطبيعة فيها من الادنى حتى تبلغ بالمادة فى الفضيلة الى مايقبل صورة بزيادة آثار على آثار الصورة الجمادية وهى الصورة النباتية .

وتلك الاثار هى الاغتذاء والتمادى فى الاقطار بالنمو فلايقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد بل يجتذب مايوافقه من المواد ويضمها اليه و يكسوها صورة كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم ضرب منه لايقتصر على هذا بل يقصد الديمومة فى الوجود لاشخصا وعدداً لان ذلك ممتنع فى هذا النمط من الوجود بل نوعا ومهية فيفرز من مادته بقوته المولدة قسطا يصلح لقبول صورة مثل صورته .

فبالجملة للنبات حالات زائدة على حال الجماد و افراده متفاضلة فى تلك الحالات كما و كيفا و كثرة وشدة فيتدرج فيها شيئاً فشيئا فبعضها ينبت من غير بذر ولايحفظ نوعه بالثمر والبذر ويكفيه فى حدوثه امتزاج الماء والتراب وهبوب الرياح وطلوع الشمس فذلك هو فى افق الجمادات وقريب منها ثم يزداد هذه الفضيلة فى النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى يظهر فيه قوة الاثمار وحفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذى يخلف به مثله فتصير هذه الحال زائدة فيه مكملة له مميزة اياه

عن حال ماقبله ثم يقوى هذه الفضيلة فی النبات حتى يصير فضل الثالث على الثانی كفضل الثانی على الاول .

وهكذا لايزال يتدرج ويشرف ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ الى اقصى مرتبته وافقه ويكاد ان يدخل فی افق الحيوان وهی كرام الشجر كالزيتون والكرم والجوز الهندی الاانها بعد مختلطة القوى اعنی قوتی ذكورها واناثها غير متميزتين فهی تتحمل زيادة ولم تبلغ غاية افقها الذی يتصل بافق الحيوان ثم يزداد ويمعن فی هذا الافق الى ان يصير فی افق الحيوان فلايحتمل زيادة .

وذلك انها ان قبلت زيادة يسيرة صارت حيوانا وخرجت عن افق النبات فحينئذ يتميز قواها فيحصل فيها ذكورة وانوثة و يقبل من فضائل الحيوان اموراً يتميز بها عن سائر النبات والشجر كالنخل الذی طالع افق الحيوان بالخواص العشر المذكورة فی مواضعها ولم يبق بينه وبين الحيوان الامرتبة واحدة وهی الانقلاع عن الارض والسعی الى الغذاء .

و قد ورد فی الخبر ماهو كالاشارة والرمز الى هذا المعنى فی قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله: اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طينة آدم فاذا تحرك النبات وانقلع عن افقه وسعى الى غذائه ولم يتقيد فی موضعه الى ان يصير اليه غذاؤه وكونت له آلات اخرى يتناول بها حاجاته الى تكمله فقد صار حيوانا و هذه الالات تتزايد فی افق الحيوان من اول افقه وتتفاضل فيه فيشرف بعضها على بعض كما كان فی النبات .

فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة و كمالا فوق كمال حتى يظهر فيه قوة الشعور باللذة والاذى فيلتذ بوصوله الى منافعه و يتالم بوصول مضاره اليه ثم يقبل الهام الله عزوجل اياه فيهتدی الى مصالحه فيطلبها والى اضدادها فيهرب منها وماكان من الحيوان فی اول افق النبات لايتزاوج ولايخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب واصناف الحشرات الخسيسة ثم يتزايد فيها قبول الفضيلة كما كان ذلك فی النبات سواء ثم يحدث

فيه قوة الغضب الذى ينهض بها الى دفع مايؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها فان كانت قوته الغضبية شديدة كان سلاحه قويا وان كانت ناقصة كان ناقصا وان كانت ضعيفة جداً لم يعط سلاحا البتة بل يعطى آلة الهرب فقط كشدة العدو والقدرة على الحيل التى تنجيه من مخاوفه .

وانت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذى اعطى القرون التى تجرى مجرى الرماح والذى اعطى آلة الرمى تجرى مجرى النبل والنشاب الذى اعطى الانياب والمخاليب التى تجرى مجرى السكاكين والخناجر والذى اعطى الحوافر التى تجرى مجرى الدبوس والطبر واما مالم يعط سلاحا لضعفه عن استعماله اولقلة شجاعته و نقصان قوة غضبة ولانه لو اعطيه لصار كلا عليه فقد اعطى آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة وقوة الطيران كالغزلان والحيتان والطيور اوالمراوغة كالارانب والثعالب واشباهها واذا تصفحت احوال الموجودات من السباع والوحوش والطيور رايت هذه الحكمة مستمرة فيها .

فاما الانسان فقد عوض عن هذه الالات كلها بان هدى الى اتخاذها واستعمالها كلها وسخرت له هذه كلها وسنتكلم فى ذلك فى موضعه الخاص فنعود الى ذكر مراتب الحيوان فنقول :

ان مااهتدى منها الى الازدواج وطلب النسل وحفظه وتربيته والاشفاق عليه بالكن والعش والكناس (التكاس-خ ل) كما نشاهد فيما يلد ويبيض وتغذيته اما باللبن واما بنقل الغذاء اليه فانه افضل ممالايهتدى الى شىء ثم لايزال هذه الاحوال تتزايد فى الحيوان حتى يقرب من افق الانسان فحينئذ يقبل التاديب ويصير بقبوله الادب ذافضيلة يتميز بها من سائر الحيوانات الاخر ثم تتزايد هذه الفضيلة فى الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب اشرف كالفرس المؤدب والبازى المعلم والكلب المفهم ثم يصير فى هذه المرتبة الى مرتبة الحيوان الذى يحاكى الانسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم وتاديب كالقردة وما اشبهها وتبلغ من كمال ذكائها الى ان يكتفى فى التاديب بان يرى الانسان

يعمل عملا فيعمل مثله من غير ان يحوج الانسان الی تعب بها ورياضة لها .

وهذا غاية افق الحيوان الذی ان تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن افقه و صار فی افق الانسان الذی يقبل العقل والتميز والنطق والالات التی يستعملها و الصورة تلائمها فاذا بلغ هذه المرتبة تحرك الی المعارف و اشتاق الی العلوم و حدثت له قوی وملكات ومواهب من الله عزوجل يقتدر بها علی الترقی و الامعان فی هذه الرتبة كما كان ذلك فی المراتب الاخر التی ذكرناها و اول هذه المراتب فی الافق الانسانی المتصل بآخر ذلك الافق الحيوانی من مراتب الانسان للذين يسكنون فی اقاصی المعمورة من الشمال و الجنوب كاواخر الترك من بلاد ياجوج و ماجوج و اواخر الزنج و اشباههم من الامم التی لا يتميز عن القردة الا بمرتبة يسيرة ثم يتزايد فيهم قوة التميز و الفهم الی ان يصيروا الی حال من يكونون فی اوساط الاقاليم فيحدث فيهم الذكاء و سرعة قبول الفضائل .

والی هذا الموضع ينتهی فعل الطبيعة التی وكلها الله تعالی بالموجودات المحسوسة عند الجماهير من الحكماء واما عندنا فالی اوائل افق الحيوان ينتهی فعل الطبيعة و الاكوان المحسوسة المادية ومن هناك يبتدی فعل النفس و الاكوان الخيالية الصورية المجردة عن هذا العالم المادی المستحيل الكائن الفاسد حتی يبلغ الی هذا الموضع و من هيهنا يقع الشروع فی اكتساب الفضائل الزائدة علی فضائل الحيوان بما هو حيوان واقتناء العقليات بالارادة والسعی و الاجتهاد حتی يصل الی افق الملاء الاعلی والملائكة العلويين .

وهذه اعلی مرتبة الانسان بما هو انسان وعندها يتاحد الموجودات ويتصل اولها بآخرها وآخرها باولها و هو الذی يسمی دائرة الوجود و نصفها الاول قوس النزول و نصفها الاخر قوس الصعود لان الدائرة هی التی قيل فی حدها انها خط واحد يبتدی بالحركة من نقطة وينتهی بها الی تلك النقطة بعينها .

فدائرة الوجود هی المتاحدة المتصلة حدودها وقسيها بعضها ببعض التی جعلت

الکثرة فیها وحدة و هی التی تدل دلالة صادقة برهانیة علی وحدانیة موجدهـا و مبدعها و حکمته وقدرته و کرمه وجوده تبارك اسم ربك ذی الجلال و الاکرام لان دارالوجود اذا کانت واحدة فبانیها لایکون الاواحدا والله من ورائهم محیط و انت اذا تصورت قدرما اوماً نا الیك اوفهمت اطلعت علی الحالة التی خلقت لها و ندبت الیها و عرفت الافق الذی یتصل بافقك والذی یحرکك وینقلك فی مرتبة بعد مرتبة ویصعد بك طبقا عن طبق فحدث لك الاعتقاد الصادق و الایمان الصحیح بنشأتك الباقیة وشهدت ماغاب عن عینیك و بلغت الی ان تتدرج الی العلوم الشریفة التی اکتسبت الی الآن بعض مبادیها و ما هو کالالات فی تحصیلهـا او تقویم الفهم و تشحیذ الذهن وتقویة العقل الغریزی و تصل الی معرفة الخلایق و طبایعها ومنها الی العلوم الالهیة وح تستعد لمواهب الله عزوجل و عطایاه و یاتیك الفیض الالهی و السکینة فتسکن عن قلق الطبیعة وحرکاتها نحو الاغراض النفسانیة وتلحظ طبقات الاکوان و تحیط بالمراتب التی ترقیت فیها شیئا فشیئا و تقلبك فی الساجدین مـن منازل الموجودات .

وعلمت ان کل مرتبة منها محتاجة الی ما قبلها فی وجودها واذا وصلت الطبیعة الی التی بعدها باعداد التی قبلها صارت موجبة لما قبلها علی وجه آخر و علمت ان الانسان لایتم له کماله الابعد ان یحصل له جمیع ما قبله وانه اذا حصل کاملا وبلغ غایة افقه اشرف نور الافق الاعلی الالهی الیه فتصیر اما حکیما الهیا یاتیه الالهامات فیما یتصرف فیه من التصورات العقلیة والاحکام العلویة واما نبیا مؤیدا یاتیه الوحی علی سبیل المشاهدة لقوة باطنه فیصیر حینئذ واسطة بین الملاء الاعلی والملاء الاسفل ومبدء هذه الترقیات والتحولات التی تختص بالانسان هو الشوق والارادة فان الشوق الی اقتناء العلوم و المعارف ربما ساق الانسان علی منهاج قویم وقصد صحیح فیتادی به الی غایة کماله وهی السعادة التامة .

لکن ربما اعوج به عن السمت المستقیم و السنن القویم وذلك لاسباب کثیرة

يطول شرحها فكما ان الطبيعة للاجسام على وجه التسخير ربما شوقت (ساقت خ ل) الى ما ليس بتمام للجسم الطبيعي لعلل تحدث وآفات تطرء عليه بمنزلة من يشتاق الى اكل الطين وماجرى مجراه مما لا يكمل طبيعة الجسد بل يهدمه ويفسده كذلك ايضا النفس الناطقة ربما اشتاقت الى علم وتميز لا يكمله ولا يسوقه نحو سعادته بل يحركه ويسوقه الى الاشياء التي تعوقه وتقصر به عن كماله .

فحينئذ يحتاج الى معالجة نفسانية يرشده اليها طبيب روحاني من نبي هاد اوشيخ مرشد او استاد معلم كما احتاج في الحالة الاولى الى طبيب جسماني يرشده الى طيب طبيعي ولذلك يكثر حاجات الناس الى الانبياء عليهم السلام و المعلمين والمؤدبين فان وجود تلك الطبايع الفائقة التي يستكفي بذاتها من غير توفيق الى السعادة الحقيقية نادر لا يقع الا في الازمنة الطوال والمدد البعيدة .

فاذا وقع احد منها كان وجوده بمحض موهبة الله عز وجل لاسباب سفلية و تعملات ارادية و ترقيات كسبية فكان زيت نفسه في فتيلة طبيعية تكاد تضيىء و لو لم تمسسه نار التاديب والفكر و الرياضة وكان نور الله في ظلمات الارض وآية عظيمة من آياته كما قال تعالى « قد جائكم من الله نور و كتاب مبين » و نحن بصدد اثباته بالبرهان فيما بعد انشاء الله .

وغرضنا في هذا الفصل الاشارة الى ان الوجود كله من اعلاه الى اسفله ومن اسفله الى اعلاه في رباط واحد مرتبط به بعضه الى بعض متصل بعضه ببعض والكل مع كثرتها الخارجية متحدة و اتحادها ليس كاتصال الاجسام بان يتصل نهاياتها ويتلاقى سطوحها والعالم كله حيوان واحد بل كنفس واحدة و قواه الفعالة كالعقول والنفوس وغيرهما كقوى نفس واحدة فان قوى النفس عند البصير المحقق متحدة الكثرة لا كما رآه قوم انها آلات النفس متباينة الوجود متفاضلة الذوات ولا كما رآه قوم آخرون من انها واحدة الذات كثيرة المواضع و الاثار و سياتي تحقيق ذلك في علم النفس .

ويجب ان يعلم انه ما من جسم طبيعى الا وله مادة وصورة و ان للمادة مادة اخرى وهكذا الى ان ينتهى الى مادة هى قوة محضة لا فعلية لها اصلا الا الغيرها وان لصورته ايضا صورة وهكذا الى ان ينتهى الى صورة محضة هى فعلية محضة لا قوة لها و كمال محض لا نقص فيه وان الانسان آخر موجود ختم به عالم الطبيعة كما مر.

وقد جمع فيه حقايق العالم الاعلى والاسفل و هو الذى اضاف الى جمعية حقايق العالم حقايق الحق من اسمائه وصفاته التى بها صحت خلافته الكبرى فى العالم الكبير بعد خلافته الصغرى فى عالم الطبيعة.

و بهذه المنزلة الرفيعة اعنى جمعية الحقائق خضعت له الملائكة بالسجود بامر الله تعالى واذا سجد له الملاء الكريم الاخص فما ظنك بالملاء الاسفل الانزل ولولا ذلك ما قال « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعا » ولولا ذلك ما قال « ولقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم » وما قال ثناء على ذاته فى خلقه اياه « فتبارك الله احسن الخالقين »

قد تم بعون الله تعالى الجزء الثانى
من السفر الثانى من
الاسفـــار

الفهرس

العنوان	الصفحة

العنوان	الصفحة

